

**EL PROBLEMA DEL ESCEPTICISMO  
EN LA EPISTEMOLOGÍA ANALÍTICA  
CONTEMPORÁNEA**

---

**Stella Villarmea Requejo**

**Tesis doctoral**

**Director: D. Miguel García-Baró**

**Departamento de Filosofía I  
Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid**

**1998**

# AGRADECIMIENTOS

---

Entre las personas que han contribuido directamente a la gestación de esta tesis doctoral, me gustaría recordar, en primer lugar, a mi director Miguel García-Baró. Su extensa labor intelectual, su manera de entender la filosofía y su afectuosa personalidad han supuesto siempre para mí un importante estímulo. También me gustaría mencionar a los profesores Anthony Brueckner de la Universidad de California en Santa Bárbara y a Marian David de la Universidad de Notre Dame. Su dedicación y apoyo posibilitaron que comenzara a orientarme por la marea de cuestiones que se avecinaban.

El desarrollo de esta tesis doctoral no habría sido posible sin el respaldo de tres instituciones de las que fui becaria de investigación: la Universidad de California, la Universidad de Notre Dame y la Comunidad de Madrid.

Por último, doy las gracias a Luis Iraola por la generosidad y paciencia con las que me explicó los misterios de la maquetación, y a José Manuel Gómez Pinzones por su imaginación en el diseño de la portada. Aunque mi agradecimiento más profundo es para mis padres por su confianza en mí y, de manera especial, para Óscar González Castán por su inmensa ayuda en la elaboración de esta tesis y por su constante compañía durante todos estos años.

## ÍNDICE

### CAPÍTULO 1 DE COSAS QUE ATAÑEN Y TOCAN A ESTA AVENTURA 7

1. Primer acercamiento al término "escepticismo" .....	7
2 La filosofía analítica .....	8
3 La filosofía analítica y el escepticismo ...	11
4. El escepticismo en la vida cotidiana.....	13
5. La importancia de estudiar el escepticismo .....	17

### CAPÍTULO 2 QUE TRATA DE LA DEFINICIÓN TRIPARTITA DEL CONOCIMIENTO PROPOSICIONAL EMPÍRICO..... 19

1 Conocimiento proposicional empírico. ....	19
2. $S$ cree que $p$ ..	22
3. $p$ es verdadera.....	23
4. $S$ está justificado para creer $p$ .....	25
5. El reto de Gettier ..	29
6. Conclusión .....	30

### CAPÍTULO 3 DE LOS TIPOS DE ESCEPTICISMO Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA ANALÍTICA..... 32

1. Introducción .....	32
2 Clasificación según la formulación de las tesis escépticas .....	33
2.1 Escepticismo en sentido fuerte .....	33
2.2. Escepticismo en sentido débil. ....	35
2.3 Una vuelta de tuerca más .....	39
3. Clasificación según el ámbito de aplicación de las tesis escépticas .....	40
3.1. Escepticismo locuaz o parcial. ...	40
3.2. Escepticismo hermético o global ....	45
3.3 Reflexiones en torno al escepticismo hermético ...	49
4. La sorpresa del tratamiento del escepticismo en la filosofía analítica.....	55
5. Las hipótesis escépticas ..	57
6. Conclusión ..	60

## **CAPÍTULO 4 DE LO QUE LE SUCEDIÓ A G. E. MOORE CUANDO INTENTÓ JUSTIFICAR LAS CREENCIAS COTIDIANAS .. . 61**

1. Introducción .....	61
2 ¿Requiere la justificación apodicticidad? .....	63
2 1 Primera estrategia de justificación .....	64
2 2 Segunda estrategia .....	67
3 La tesis de los grados de certeza .....	69
4 Reacción de la crítica... ..	73
5 ¿Rechaza Moore el escepticismo? .. ..	74
5 1 Ningún principio general tiene mayor certeza que sus instancias particulares.. . . .	75
5 2. Conocer una proposición no implica probarla .....	77
5 3. Distinción entre aquello de lo que dudamos y aquello que es dudoso . . . . .	80
5 4 Diferencia entre certeza subjetiva y certeza objetiva	82
5 5 Necesidad de un criterio para evaluar el grado de certeza que adscribimos a nuestras creencias . . . .	83
5 6 Crítica a la utilización que el escéptico hace del término posibilidad .....	85
5 7 Crítica al argumento basado en la hipótesis del sueño . .	88
6 La importancia del planteamiento de Moore ....	94
6.1 Evaluación de los resultados obtenidos . ....	95
6 2 Dilema. .... . . . .	101
6 3. Escepticismo locuaz y escepticismo hermético ... . .	103

## **CAPÍTULO 5 DE LA DISCRETA Y SABROSA PLÁTICA DE LUDWIG WITTGENSTEIN SOBRE LA CERTEZA.. . . . 107**

1. Introducción .....	107
2 Esquema de la posición de Wittgenstein en escritos anteriores	110
2 1 La tarea de la filosofía y su método . . . . .	111
2.2 La investigación epistemológica . . . . .	117
3 Análisis de la noción de duda en relación con las proposiciones del mundo exterior .....	118
3 1 Comparación entre la duda cotidiana y la duda escéptica	118
3 2 La duda necesita fundamentos . ...	121
3 3 La duda debe traducirse en comportamiento . . .	123
3 4 La duda presupone el dominio de un juego de lenguaje	125
3 5 La duda universal es imposible ....	128
3 6 La duda presupone certeza .....	131
4. Análisis de la noción de "conocimiento". . . . .	141
4.1 La jerarquía epistemológica . . . . .	141



4 2 Creencia, duda y conocimiento.	143
4 3 El uso por parte de Moore de la proposición "Sé que <i>p</i> "	148
5. Análisis de la noción de "certeza"	152
5 1 Caracterización de la certeza en términos proposicionales	155
5 2 Caracterización de la certeza en términos no proposicionales	158
5.3. Dilema	161
6. Fundacionalismo....	163
6 1 Fundacionalismo no-homogéneo.	164
6 2 Fundacionalismo empirista	166
6 3 Fundacionalismo trascendental	168
6 4 Fundacionalismo trascendente	170
6.5. Estado de la cuestión.	172
7. ¿Rechaza Wittgenstein el escepticismo?	173
7.1 Escepticismo individual o colectivo	173
7.2. Escepticismo cotidiano o filosófico	179
7 3 Escepticismo interno o externo.	182
8. La importancia del planteamiento de Wittgenstein	185
8.1. Evaluación de los resultados obtenidos	185
8 2. Dilema: ¿Autonomía de la gramática o dependencia de un elemento metafísico?	187
8 3 Escepticismo locuaz y escepticismo hermético	190

## **CAPÍTULO 6 DONDE SE CUENTAN MIL ZARANDAJAS SOBRE LA ININTELIGIBILIDAD DEL ESCEPTICISMO NECESARIAS AL VERDADERO ENTENDIMIENTO DESTA HISTORIA 194**

1. Introducción	194
2. La ininteligibilidad del escepticismo	195
3. La teoría epistémica <i>versus</i> la teoría clásica del significado	197
4. La teoría epistémica verificacionista y su crítica	199
5. Una teoría epistémica anti-realista: Dummett.	207
6. Una teoría epistémica realista: Skorupski	213
7. Otra teoría epistémica realista: Putnam	217
8. Escepticismo locuaz y escepticismo hermético..	222
9. Conclusión	225

## **CAPÍTULO 7 DONDE SE PROSIGUE LA AVENTURA DE LOS LÍMITES DE LA EPISTEMOLOGÍA... 232**

1. Introducción	232
2. La estructura de la justificación para las creencias en proposiciones empíricas..	233

2.1. El nivel de la justificación	233
2.2. El nivel de la metajustificación de la condición justificatoria	237
3. La estructura de la justificación para las creencias en proposiciones a priori	241
3.1. El nivel de la justificación	241
3.2. El nivel de la metajustificación de la condición justificatoria	243
4. Consideraciones acerca de lo a priori	244
5. Revisión de la teoría de Bonjour	253
6. Escepticismo locuaz y hermético	254
7. Conclusión	257

## **CAPÍTULO 8 DONDE SE CONCLUYE Y DA FIN A ESTA HISTORIA**259

1. Introducción	259
2. El externalismo	260
3. El fiabilismo	262
4. La teoría de las alternativas relevantes	263
5. El carácter contextual del conocimiento	269
6. El falibilismo	271
7. ¿Nuevas perspectivas? La racionalidad epistémica <i>versus</i> la racionalidad práctica	272
8. La crítica al voluntarismo doxástico	274
9. La epistemología de la virtud	278
10. Conclusión	283

## **BIBLIOGRAFÍA CITADA**

Capítulo 1	287
Capítulo 2	288
Capítulo 3	290
Capítulo 4	292
1. Fuentes primarias	292
2. Fuentes secundarias	292
Capítulo 5	294
1. Fuentes primarias	294
2. Fuentes secundarias	294
Capítulo 6	296
Capítulo 7	298
Capítulo 8	298

<b><u>APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO</u></b>	301
--------------------------------------	-----

# CAPÍTULO 1

---

## DE COSAS QUE ATAÑEN Y TOCAN A ESTA AVENTURA

*Yo sueño que estoy aquí  
destas prisiones cargado,  
y soñé que en otro estado  
más lisonjero me vi  
¿Qué es la vida? Un frenesí  
¿Qué es la vida? Una ilusión,  
una sombra, una ficción,  
y el mayor bien es pequeño,  
que toda la vida es sueño,  
y los sueños, sueños son*

*(Calderón de la Barca, La vida es sueño)*

### 1. Primer acercamiento al término "escepticismo"

El término "escepticismo" proviene del verbo griego *σκέπτεσθαι* que significa "mirar con cuidado", "vigilar", o "examinar atentamente". El escéptico es la persona que reflexiona con atención antes de tomar una decisión o de emitir un juicio. La actitud cautelosa del escepticismo tiene dos vertientes: una teórica y otra práctico-política. El aspecto teórico está relacionado con la teoría del conocimiento, y niega que haya ningún saber auténtico, ninguna opinión segura. El aspecto práctico se refiere a la suspensión de todo juicio o *ἐποχή*. La meta de la actitud escéptica consiste, entonces, en lograr una tranquilidad interior o *ἀταραξία* que permita al sujeto integrarse en la comunidad de referencia sin demasiados conflictos.

La investigación que se inicia aquí se centra casi exclusivamente en el primero de estos aspectos, aunque en determinados momentos habrá de tener en cuenta también ciertas repercusiones en el comportamiento que se originan a raíz de la no adhesión a determinadas tesis teóricas. El contenido de esta tesis es, pues, el escepticismo epistemológico, por lo que no aborda

el escepticismo ético o político. Su objetivo es analizar la actitud filosófica que sostiene que no podemos alcanzar el conocimiento que buscamos.

El escéptico responde la pregunta "¿Conocemos  $p$ ?" de una manera negativa: "No conocemos, o no podemos conocer,  $p$ ". Pero, en realidad, muy poco se dice cuando se tilda a alguien de escéptico, sin añadir nada más. De ahí que sea siempre necesario precisar respecto de qué se es escéptico. En general, existen muchos tipos de escepticismos teóricos, entre los que podemos citar el escepticismo acerca del conocimiento de la existencia del mundo o realidad exterior, de las personas, del pasado, del futuro o el escepticismo sobre la posibilidad de construir una teoría general del conocimiento. Dado que el escepticismo se dice de muchas maneras, resulta imprescindible limitar el ámbito de estudio de esta investigación. En este sentido, el objetivo consiste en profundizar en el escepticismo acerca del conocimiento del mundo exterior, así como en extraer algunas de las consecuencias que la postura escéptica tiene en relación con la propia tarea epistemológica.

Conviene señalar, sin embargo, desde un principio que lo que precisamente define al escepticismo en su vertiente teórica, es la pretensión de negar cualquier doctrina u opinión dogmática. De ahí que expresiones como "posición escéptica", "punto de vista escéptico" o "perspectiva escéptica" deban ser desprovistas, en último término, de cualquier matiz doctrinario o dogmático que impida transmitir el aspecto de movilidad y diversidad propio de la corriente escéptica.

## 2. La filosofía analítica

En las siguientes páginas se abordará el estudio de la posibilidad del conocimiento acerca del mundo exterior desde una perspectiva filosófica particular, la que se conoce con el nombre de "filosofía analítica". La elección de esta perspectiva se debe a que su tratamiento del escepticismo acerca del conocimiento de la realidad exterior es, en ciertos aspectos, una continuación y desarrollo de las dos grandes teorías del conocimiento modernas: el empirismo de Locke, Berkeley y Hume, y el racionalismo de Descartes; mientras que en otros aspectos, quizá los más interesantes, representa una ruptura total con esa misma tradición moderna. Esta tesis dedica especial atención a las aproximaciones que al tema del escepticismo realizaron dos de los pensadores más importantes de la filosofía analítica, George Edward Moore y Ludwig Wittgenstein. De hecho, sus escritos

introdujeron, cada uno en su estilo, una perspectiva original e innovadora en el tratamiento del escepticismo. La influencia de sus planteamientos y el desarrollo de los mismos por sus seguidores será también objeto de estudio.

Una cuestión previa a la que resulta obligado hacer mención, sin embargo, es la referida al significado del término "filosofía analítica". Como es sabido, el origen de este modo de hacer filosofía se remonta a las reflexiones que a principios de este siglo realizaron en Centroeuropa (Austria y Alemania, principalmente) e Inglaterra (en las universidades de Cambridge y Oxford) pensadores como Frege, Russell, Moore y Wittgenstein, así como los miembros del Círculo de Viena. El adjetivo "analítica" se debe justamente al interés por el *análisis* del lenguaje que todos ellos compartían. Con este planteamiento como punto de partida, el giro analítico sostenía que el estudio del lenguaje era enormemente útil para resolver los problemas filosóficos e, incluso, en las versiones más radicales, que este método era el único modo posible de *disolverlos*. Desde esta perspectiva, la filosofía quedaba restringida en gran medida al estudio lingüístico y, por tanto, a la investigación de temas como la referencia y el significado, la sintaxis lógica, las reglas de uso o las paradojas del lenguaje, entre otros.

Con el transcurso de los años y de las investigaciones, comenzaron a aparecer las primeras críticas a la reducción de la filosofía al estudio exclusivo del lenguaje. La filosofía analítica fue entonces ampliando su campo de interés, e incorporando lentamente preguntas y tratamientos filosóficos de tipo más tradicional. Este cambio de enfoque progresivo se debió, en parte, a los problemas teóricos que surgieron, pero también al nuevo contexto geográfico y cultural en el que estaban inmersos muchos de los pensadores que conformaban el ámbito analítico. La época del nazismo y la posguerra había obligado a numerosos filósofos europeos a emigrar a Estados Unidos. El intercambio de ideas filosóficas entre pensadores de diversas influencias permitió la ampliación de intereses por parte de la filosofía analítica, así como la extensión de este modo de hacer filosofía a los diversos centros universitarios de aquel país.

El desarrollo del campo de estudio y de la forma de abordarlo ha continuado hasta nuestros días, por lo que actualmente resulta difícil, por no decir imposible, señalar con exactitud lo que define el tipo de filosofía que aún hoy continúa llamándose "analítica". Una propuesta plausible podría ser la conjunción de un criterio metodológico -- la pretensión de analizar las ideas o conceptos en sus distintos elementos -- junto con un objetivo estilístico -- alcanzar la claridad expositiva. Sin embargo, esta definición tropieza con varios problemas graves. Por una parte, no es en absoluto

evidente qué haya de entenderse por claridad expositiva, ni por qué ciertos autores alcanzan este calificativo para sus escritos y otros no. Por otra, es evidente que la tarea de análisis ha formado parte de la filosofía desde tiempos inmemoriales. En este sentido, tan "analítico" es Austin como Aristóteles, Russell como Tomás de Aquino, Strawson como Kant, o Ryle como Husserl. A la vista de estas observaciones, no parece que el criterio metodológico-estilístico sea suficiente para discriminar la clase que se pretende.

Desde luego, otro criterio posible podría ser la concentración geográfica e idiomática, pero esta clasificación resulta todavía más problemática. A fin y al cabo, si bien es cierto que la mayor parte de la producción filosófica analítica tiene lugar en Estados Unidos, no por ellos han de marginarse las discusiones emprendidas en el Reino Unido y los países nórdicos, ni tampoco las que se producen en otros países europeos como España, Italia o Alemania, o en territorios cercanos en lo educativo al ámbito norteamericano, como México, Australia o Corea del Sur.

En realidad, lo que ocurre es que la denominación "filosofía analítica" no hace referencia en nuestros días a un cuerpo determinado de doctrina filosófica, sino que agrupa a muchas tradiciones y posiciones enfrentadas. En este sentido, podría ser discutible que deba seguir utilizándose. Pero si bien los pensadores que se adhieren a esta tradición son conscientes de la dificultad terminológica, tampoco están dispuestos, por diversas razones, a renunciar fácilmente a dicha denominación. Un ejemplo de esta situación fue el debate emprendido en el congreso fundacional de la *Sociedad Española de Filosofía Analítica* que tuvo lugar en la Universidad de Valencia del 6 al 8 de abril de 1995. Al discutir en aquel foro si debía incluirse o no en los estatutos una definición de qué debía entenderse por "filosofía analítica" y, en vista de la división de opiniones, se optó por que cada miembro decidiera por sí mismo qué era lo que le llevaba a unirse a una sociedad con ese título.

Lo cierto es que el caso de la filosofía analítica no es muy distinto a lo que ocurre con otras corrientes filosóficas, en las cuales a menudo se rechaza cualquier criterio de agrupación de posiciones. En cualquier caso, una razón de la persistencia del nombre de "filosofía analítica" ha de buscarse, sin duda, en los fuertes vínculos que unen a la comunidad de investigadores en el ámbito anglosajón. La pujanza intelectual y económica de las universidades norteamericanas es realmente abrumadora. La eficacia del sistema logra que la producción de ideas sea altísima, y que estas ideas se viertan en artículos, conferencias y congresos con una asiduidad pasmosa, con lo que las lecturas, comentarios y críticas mutuos llegan a ser cotidianos.

Esta abundancia productiva invade numerosas áreas del mundo, y origina razonables protestas en contra de lo que podríamos denominar el imperialismo cultural norteamericano. Muchas de estas críticas están justificadas, pero de nada valen las quejas si se deben a puros prejuicios. La única actitud verdaderamente filosófica consiste en estudiar los distintos autores que enmarcamos bajo el dudoso nombre general de "filosofía analítica", y discutir la validez de sus posiciones por separado. Por mi parte, y pese a todas las reservas mencionadas, utilizaré en adelante esta misma denominación, plegándome a una costumbre extendida y de gran comodidad expositiva.

Las cuestiones que acabo de mencionar tienen una relevancia directa para el contenido de esta tesis doctoral. El propósito inicial de la investigación fue el estudio del tratamiento analítico del escepticismo, así, sin más. En seguida fui consciente de la dificultad de la tarea, no sólo por la abundancia de la bibliografía, sino por la disparidad de los enfoques. Decidí entonces concentrar esfuerzos en el estudio de los orígenes de la filosofía analítica, a fin de entender lo que sobre el tema del escepticismo habían dicho dos de los pensadores que dieron inicio a esta corriente, Moore y Wittgenstein, con la esperanza de que sus escritos pudieran iluminar de algún modo el estado actual de la cuestión. Así fue, en efecto. Buena parte de las premisas y asunciones no explicitadas de pensadores más contemporáneos podían explicarse por referencia a sus antecesores. Las páginas que siguen han de interpretarse, pues, como un intento de explicación de algunas de las líneas principales de discusión del escepticismo en la filosofía analítica contemporánea.

### **3. La filosofía analítica y el escepticismo**

El tratamiento del escepticismo por buena parte de la epistemología analítica contemporánea, es un tema de investigación filosófica enormemente interesante. En efecto, si partimos del lugar preponderante que el escepticismo había ocupado en las teorías del conocimiento tradicionales, habrá de sorprendernos el papel relativamente secundario que éste juega a la hora de construir muchas de las teorías del conocimiento que se generan en el ámbito analítico. Así, una opinión extendida dentro de estos círculos afirma que el conocimiento *es* posible, de manera que el único problema pendiente es definir sus condiciones de posibilidad (Quine 1975, 67, Chisholm 1977). Supuesto que el conocimiento es un hecho, y su

progreso también, la tarea de la epistemología se reduce entonces a explicar en qué consiste el conocimiento y cuál es su evolución, más que en demostrar la posibilidad de ambos. La refutación del escepticismo no constituye, desde esta perspectiva, ninguna meta a cumplir.

El silencio en torno al escepticismo puede verse alterado, si acaso, por su utilización como instrumento metodológico. Así, la mención del escepticismo no se debe tanto al respeto por la amenaza que representa para la posibilidad de que exista conocimiento, cuanto por su consideración como instrumento útil para cotejar las insuficiencias de las distintas teorías del conocimiento. Como consecuencia, no se pretende mostrar *que* el escéptico está equivocado, sino clarificar *cómo* está equivocado (Pollock 1986, 6). Podemos describir esta postura análogamente a como Barry Stroud enfoca el estudio de las paradojas del movimiento de Zenón: podemos saber que las conclusiones de Zenón son inaceptables, pero lo que no está tan claro es cómo podemos evitar caer en ellas (Stroud 1984, 139-140). De manera similar, el reto del escepticismo no se responde afirmando que es imposible, inconsistente o absurdo, sino demostrando por qué las argumentaciones escépticas no deben seguir atrayéndonos.

Por supuesto, dentro de la tradición analítica no sólo encontramos pensadores que consideran el escepticismo como un problema falso, o fácilmente solucionable, sino que también existen pensadores para quienes el escepticismo no puede ser refutado. En contraste con la primera etapa de la filosofía analítica -- relacionada estrechamente con el positivismo lógico, según el cual los problemas metafísicos, entre los que se encontraba el del escepticismo, son ininteligibles y deben ser eliminados --, encontramos en años recientes expectativas algo más pesimistas acerca de la eventual solución satisfactoria a los problemas escépticos. La confianza en la inmunidad de la epistemología frente al escepticismo se ha resquebrajado especialmente en la última década, durante la cual ha aparecido una abundante bibliografía sobre las posibilidades de éxito o fracaso de los distintos tipos de escepticismos, y en la que se ha aceptado la importancia del reto escéptico para cualquier intento de construir una epistemología (Williams 1993). Por comparación con la relativa escasez de publicaciones centradas en el escepticismo aparecidas en épocas anteriores, los últimos años han supuesto un importante vuelco en el panorama epistemológico. Este nuevo interés es resultado tanto de la reflexión sobre los límites teóricos de la versión clásica de la filosofía analítica, cuanto del interés por aplicar al ámbito del escepticismo los desarrollos teóricos obtenidos en otros campos filosóficos.



No obstante, y a pesar de la proliferación actual de investigaciones sobre el escepticismo en el ámbito analítico, hay un tema que, en mi opinión, aún no se ha abordado en profundidad. Me refiero a la discusión acerca de las razones por las que la epistemología analítica ha considerado con frecuencia que los devaneos escépticos carecen de peligro para la epistemología. Evidentemente, el estudio de los inicios de la filosofía analítica puede arrojar luz en este punto. Para la comprensión de la manera como actualmente se intenta responder al escepticismo o incorporarlo a las discusiones epistemológicas, es necesario remontarse a los problemas con los que se enfrentaron los llamados "padres" de la filosofía analítica, a las perspectivas que ellos abrieron, así como a su recepción y desarrollo posteriores. Resulta un tópico comentar la falta de visión histórica, incluso respecto de sí misma, de la filosofía analítica. Mi tesis pretende contribuir a desarrollar esa memoria histórica, mostrando la línea conceptual que une los inicios de la filosofía analítica con investigaciones más actuales en torno al escepticismo.

Por lo demás, la discusión acerca de la pertinencia epistemológica del escepticismo se enmarca dentro de una polémica más amplia que ha dado mucho que hablar en nuestros días, y que se ha convertido en uno de los paradigmas filosóficos más fértiles del último tercio del siglo veinte. Me refiero a la polémica en torno al relativismo y sus múltiples formas: relativismo ontológico, cognitivo, ético, antropológico o lingüístico, por ejemplo. En este sentido, la investigación que aquí presento puede interpretarse también como una aportación al desafío del relativismo en el campo de la epistemología contemporánea.

#### **4. El escepticismo en la vida cotidiana**

Cuando hablamos de escepticismo, probablemente lo primero que nos viene a la mente es el periodo helenístico, durante el cual se desarrollaron las variantes de escepticismo académico y pirrónico. A pesar de la indudable importancia de las discusiones de Sexto Empírico en sus *Esbozos Pirrónicos* o de Agustín en su *Contra Académicos*, se podría argumentar que el problema del escepticismo sobre el mundo exterior como tal aparece en la historia de la filosofía más tarde, a saber, con Descartes. En efecto, el escepticismo antiguo representaba una forma de encontrarse en el mundo, una manera de lidiar con la vida cotidiana que intentaba huir de todo dogmatismo, particularmente en aquellas áreas de conocimiento

desprovistas de evidencia teórica, con el fin de encontrar una tranquilidad de ánimo suficiente. Las discusiones sobre la postura escéptica podían llegar a dudar de nuestra capacidad para saber cómo es verdaderamente el mundo, pero no podían forzar estas disquisiciones hasta el punto de dudar seriamente de la existencia de éste.

La aproximación de Descartes al problema marca, en cambio, el inicio de una comprensión diferente del escepticismo. Es cierto que su alusión a la "moral provisional" puede considerarse como el resultado de una postura escéptica en el ámbito práctico. Sin embargo, la influencia de sus escritos no se desarrollará tanto por ese camino como por el interés de abordar el problema de la existencia del mundo exterior y de su conocimiento como una cuestión exclusivamente teórica, cuya exploración es necesaria no tanto para vivir, sino para construir una epistemología válida. En este contexto, el escepticismo se puede forzar hasta límites mucho más arriesgados. De ahí que Descartes sea capaz de dudar no sólo de la existencia del mundo, sino, incluso, de su propio cuerpo por ser éste ya un objeto del mundo.

Por supuesto, la tesis de que Descartes aborda el problema de la existencia del mundo exterior y de su conocimiento como una cuestión exclusivamente teórica, es sólo una de las interpretaciones posibles de su posición filosófica. A este respecto, quizá convenga recordar las investigaciones pioneras de Richard Popkin, que demostraron con agudeza hasta qué punto había que tener en cuenta el contexto social e histórico y, más concretamente, las virulentas guerras teológicas del periodo, para entender el trasfondo tanto de los escritos de Descartes, como de cualquier otro pensador de la modernidad (Popkin 1979). No obstante, si bien mucho podría decirse acerca del interés de Descartes por las cuestiones prácticas, no cabe duda de que con él se inició una tendencia, que con el tiempo llegaría a ser dominante, a encarar los problemas escépticos al margen de cuestiones prácticas.

Esta sucinta presentación histórica nos conduce a una reflexión acerca de la relación entre el escepticismo y nuestras preocupaciones prácticas. Lo primero que nos sorprende de las conclusiones escépticas es su distanciamiento respecto de las creencias que sostenemos cotidianamente. En nuestra vida diaria, suponemos normalmente que poseemos distintos conocimientos, creemos saber, por ejemplo, que estamos en una habitación leyendo un texto ahora. Sin embargo, el escéptico cartesiano se enfrenta por completo a estas creencias, argumentando que no podemos estar seguros, en este caso, de que esto sea un texto, ni siquiera de que exista en ese lugar ningún otro objeto que estemos confundiendo con un texto. Tras superar la

primera sorpresa y el sentimiento de indignación que nos produce que se pongan en cuestión cosas tan obvias, la siguiente reacción es una profunda admiración y respeto por los razonamientos escépticos. Puede que no nos guste su conclusión, pero cuando los analizamos, no resulta fácil señalar cuál es la premisa equivocada.

En esta situación, caben dos opciones. La primera consistiría en profundizar en la paradoja escéptica y resolverla, proclamando la invalidez de las conclusiones escépticas y la validez de nuestras pretensiones de conocimiento, o, por el contrario, aceptar que no puede ser resuelta, defendiendo, inversamente, la legitimidad de las conclusiones escépticas y la equivocación de nuestras pretensiones de conocimiento. La segunda alternativa, en cambio, intentaría mantener un cierto equilibrio entre aceptar que conocemos la existencia del mundo exterior y sus propiedades en el ámbito cotidiano, y admitir que no tenemos ese conocimiento en el ámbito filosófico.

Dadas las dificultades de escoger la primera opción, esto es, de probar o rechazar la posición escéptica, la segunda alternativa puede resultar tentadora. Así, algunos de los pensadores que admiten la gravedad de los problemas escépticos, como Thomas Nagel, Barry Stroud y Peter Strawson sugieren que debemos aceptar que existe una quiebra entre las actitudes epistemológicas que espontáneamente adoptamos en la vida cotidiana, y las conclusiones escépticas a las que nos vemos conducidos por las reflexiones filosóficas. Como es sabido, esta conclusión fue alcanzada ya por David Hume. Este pensador reconocía hallarse en esta situación tan paradójica, y ser incapaz de salir de ella, a pesar de la incomodidad que, comprensiblemente, le causaba. Este tipo de postura subraya el hecho de que aun cuando no es posible refutar el escepticismo, tampoco es posible convivir con la duda escéptica acerca de la existencia del mundo exterior. La siguiente cita de Thomas Nagel recoge esta cuestión:

El escepticismo filosófico no nos hace abandonar nuestras creencias ordinarias, pero les da un sabor peculiar. Después de reconocer que su verdad es incompatible con ciertas posibilidades de las cuales no tenemos fundamento para creer que no sean el caso [ ], regresaremos a nuestras convicciones familiares con cierta ironía y resignación [ ]. Lo que nos sostiene, tanto en las creencias como en los actos, no es la razón o la justificación, sino algo más básico -- porque continuamos viviendo igual aun después de estar convencidos de que las razones se han terminado (Nagel 1988, 20-21)

A lo largo de esta tesis, tendremos ocasión de estudiar con más detalle estas dos opciones, a saber, la exigencia de probar o refutar la tesis escéptica, por una parte, y la posibilidad de compaginar el escepticismo filosófico con nuestras convicciones cotidianas, por otra. En todo caso, la descripción de lo que nos ocurre cuando nos topamos con las tesis escépticas, apunta a otro asunto fundamental. ¿Es el escepticismo acerca del mundo exterior un problema intuitivo, esto es, un problema al que se enfrenta cualquier persona que reflexione acerca de las prácticas epistémicas ordinarias? ¿O surge, por el contrario, a raíz de aceptar ciertas presuposiciones teóricas que acompañan, a menudo tácitamente, a las teorías del conocimiento que hasta ahora han sido dominantes? Este tipo de reflexiones las introdujo Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, al exponer que las preocupaciones típicamente epistemológicas no surgen tan pronto como uno se pone a reflexionar, sino que son el producto de una constelación contingente de ideas, es decir, de una serie de opiniones que han ido surgiendo a lo largo de la historia de la filosofía, y que han adquirido validez por la relación que tienen entre sí, pero que también pueden descartarse de manera conjunta. De hecho, éste era uno de los argumentos que apoyaban su conocida tesis de la "muerte de la epistemología". Thompson Clarke pone también la misma cuestión sobre el tapete -- si bien por motivos distintos y sin apoyar la conclusión de Rorty

¿Qué está examinando el escéptico nuestras convicciones más fundamentales, o el resultado de un largo proceso de reflexión filosófica acerca del conocimiento empírico que se produjo antes de que él apareciera en escena? (Clarke 1972, 754)

Esta pregunta es importante porque nos sirve para enmarcar las posibilidades de responder al escepticismo. ¿Es posible dejar nuestras convicciones cotidianas intactas, rechazando alguna pieza opcional de la reflexión filosófica -- por ejemplo, sustituyendo condiciones del conocimiento demasiado exigentes por otros requisitos que puedan satisfacerse en situaciones normales? ¿O debemos intentar modificar esas convicciones bajo la presión de los argumentos escépticos? Y, si las conseguimos modificar, ¿en qué medida habremos sucumbido al escepticismo?

## 5. La importancia de estudiar el escepticismo

Así pues, una de las cuestiones que habría que debatir es si los problemas y argumentos escépticos tienen realmente importancia teórica, es decir, si merece la pena estudiar filosóficamente el escepticismo. Algunos pensadores defienden que la teoría del conocimiento no necesita perder tiempo ocupándose del escepticismo. Su razonamiento se basa en que la duda acerca del conocimiento de la realidad exterior es una preocupación demasiado artificial que distrae a la filosofía de los verdaderos asuntos sobre el conocimiento o la justificación que puede y debe resolver.

En mi opinión, sin embargo, tanto la abundancia y variedad de respuestas históricas al escepticismo como la diversidad de posturas escépticas indica, como mínimo, que cualesquiera que sean los supuestos fallos cometidos por la argumentación escéptica, no son en absoluto obvios. Si el proyecto de identificar dichos fallos lograra tener éxito, constituiría un gran logro para la reflexión epistemológica. Y a la inversa, mientras no sea posible mostrar en qué y cómo se equivoca el escéptico, la tarea epistemológica queda inacabada. En cualquier caso, la discusión entre escépticos y anti-escépticos se ha perpetuado a lo largo de los siglos, y sigue resultando interesante adentrarse en el debate. A este respecto, quizá el principal problema no consista en defender o refutar el escepticismo, sino en entender por qué debemos ocuparnos de él. Los grandes avances en filosofía son a menudo el resultado de un cambio de aproximación a las mismas cuestiones, de un giro en el método o en el procedimiento. En esta tesis me ocuparé de algunas maneras de discutir el escepticismo que en su momento fueron novedosas en la historia de la filosofía, y que posteriormente determinaron la dirección que adoptaría una parte importante de las investigaciones filosóficas acerca del escepticismo a finales de nuestro siglo.

Por supuesto, no todo lo que la filosofía analítica pretende hacer pasar por novedoso, es realmente tal. A menudo, los encorsetamientos conceptuales y la ausencia de lectura de los clásicos impiden a estos teóricos darse cuenta de que sus discusiones no son más que meras repeticiones de cuestiones familiares en la historia de la filosofía. Otras veces, sin embargo, la utilización de terminología distinta refleja una variación en los intereses y en las consecuencias de la reflexión filosófica. En los capítulos siguientes, tendremos ocasión de apreciar todas estas cuestiones.

Hasta aquí he trazado un panorama del tipo de cuestiones en el que ha de enmarcarse esta investigación. A partir de ahora, las iremos recorriendo con mayor detalle.

## CAPÍTULO 2

---

### QUE TRATA DE LA DEFINICIÓN TRIPARTITA DEL CONOCIMIENTO PROPOSICIONAL EMPÍRICO

*Cuando emprendes el viaje hacia Ítaca, pide que tu camino sea largo, lleno de experiencias y de conocimiento*

*Pide que tu camino sea largo Que sean numerosas las mañanas en que con placer, felizmente, arribes a bahías nunca vistas y visites ciudades para aprender de quienes saben*

*Ten siempre en el corazón la idea de Ítaca Llegar allí es tu meta Mas no fuerces jamás la travesía Mejor que se prolongue muchos años, y en tu vejez fondees la isla con cuanto hayas ganado en el camino, sin esperar que Ítaca te enriquezca*

*Ítaca te regaló un hermoso viaje Sin ella no habrías zarpado Mas ninguna otra cosa puede darte*

*Y si la encuentras pobre, no pienses que Ítaca te engañó Como sabio en que te habrás convertido, sabrás muy bien qué significan las Ítacas*

*(Kavafis, Ítaca)*

#### 1. Conocimiento proposicional empírico

Antes de iniciar el recorrido que representa esta tesis doctoral, es necesario hacer acopio de cuantos víveres e instrumentos creamos útiles para nuestro objetivo Hemos, pues, de aprovisionarnos con la ristra de conceptos que servirán de guía a nuestra investigación En este sentido, el navegante ha de subir a bordo nociones como "creencias", "verdad", "justificación", "duda" o "saber" Una cierta definición del conocimiento resulta imprescindible, si pretendemos zarpar con perspectivas de llegar, en su momento, a buen puerto.

Comencemos con los preparativos. La primera regla de todo buen viajero aconseja reducir al máximo el peso de la mochila. De ahí que sea necesario limitar el tipo de investigación que queremos emprender. Por una parte, hemos de señalar que el tipo de conocimiento que abordaremos será, en principio, el conocimiento empírico. Una caracterización precisa de qué haya de entenderse por éste, requeriría un extenso análisis que no es mi intención acometer aquí. Para los propósitos de este estudio, basta subrayar que se trata del conocimiento que corresponde a la experiencia, a lo fáctico. A menudo, nos referiremos a él como conocimiento acerca del mundo. Conviene advertir, sin embargo, que el estudio del conocimiento empírico nos conducirá a enfrentarnos posteriormente con un ámbito epistémico distinto. Se trata de aquel tipo de conocimiento que está a la base del conocimiento empírico y al que provisionalmente podemos denominar conocimiento apodíctico.

Por otra parte, nos centraremos en el conocimiento proposicional, es decir, en todo aquel conocimiento que un sujeto tiene de una proposición, es decir, de un conjunto de símbolos susceptibles de tener un valor de verdad. Nuestro interés será, pues, estudiar en qué consiste el conocimiento de que una proposición es verdadera o, dicho con otras palabras, de que algo es el caso.

En principio, el enfoque proposicional de la tarea epistemológica parecería dejar al margen el análisis del conocimiento práctico necesario para llevar a cabo ciertas tareas como, por ejemplo, saber nadar, saber sumar o sabe conducir una negociación con destreza. En cambio, cuando la epistemología se ocupa del conocimiento proposicional estaría interesada en analizar el conocimiento teórico, en un sentido muy amplio de esta expresión, que un sujeto tiene de estados de cosas, es decir, el conocimiento que un sujeto expresaría diciendo, por ejemplo, "Sé que la piscina está allí", "Sé que dos y dos son cuatro", o "Sé que Vulcano no existe". La distinción entre conocimiento teórico y práctico se suele caracterizar recurriendo a las expresiones "conocer que" y "conocer cómo". Es posible, sin embargo, que en el transcurso de nuestro viaje hayamos de revisar esta supuesta distinción entre dos tipos de conocimientos. Veremos entonces que el conocimiento proposicional de tipo teórico no puede ser estudiado al margen de la reflexión sobre la posesión de ciertas habilidades o capacidades para realizar ciertas tareas. Sirva este apunte a modo de advertencia preliminar, puesto que más adelante, en el capítulo dedicado a Wittgenstein, tendremos ocasión de comentar más por extenso la invalidez de restringir el estudio del conocimiento al conocimiento teórico.



Una estrategia frecuente en la literatura analítica es ofrecer un análisis estándar del conocimiento proposicional en términos de condiciones necesarias y suficientes. Quizá quepa poner reparos a esta aproximación señalando que con ella no se obtiene una *definición* de conocimiento, sino sólo un *criterio* para detectar cuándo se da conocimiento. En cualquier caso, la presentación de este análisis sirve para clarificar los aspectos más importantes que forman parte del conocimiento proposicional. Según este análisis, un sujeto  $S$  conoce una proposición  $p$  cuando:

- (1)  $S$  cree que  $p$
- (2)  $p$  es verdadera
- (3)  $S$  está justificado para creer que  $p$

Estas tres condiciones suelen resumirse diciendo que un sujeto tiene un conocimiento si tiene una creencia verdadera justificada. Por supuesto, esta simplificación es aceptable siempre y cuando se tenga en cuenta que, en un sentido preciso, el predicado "ser verdadero" no puede aplicarse a las creencias, puesto que éstas son sucesos mentales que por el solo hecho de existir no pueden ser falsas. Esta dificultad se resuelve cuando reparamos en que, en realidad, hablar de "creencia verdadera" es sólo una manera simplificada de decir "creencia que expresa una proposición verdadera".

Una presentación de este análisis del conocimiento se puede encontrar, entre otros muchos ejemplos, en (Lehrer 1990, 1-19). En cierto sentido, esta descripción del conocimiento no es demasiado novedosa. Al fin y al cabo, Platón introdujo una definición similar en Menón (97e-98a) y Teeteto (201c-202d) -- si bien nunca llegó a comprometerse de modo definitivo con ella. Por el momento, sin embargo, esta descripción ofrece el atractivo de permitirnos soltar amarras, confiando en las ventajas de un ligero equipaje. Salgamos del puerto examinando un poco más despacio cada una de las tres condiciones mencionadas. De cualquier modo, debe advertirse que este capítulo introductorio no pretende hincar el diente a qué significan los términos "creencia", "verdad" o "justificación", ni tampoco a cómo diferentes aproximaciones a ellos pueden dar lugar a teorías enfrentadas. La finalidad de las siguientes páginas es ofrecer simplemente algunos apuntes explicativos que sirvan para comprender por qué se introducen cada uno de esos requisitos en la definición de conocimiento.

## 2. S cree que $p$

A la hora de aclarar el papel que ejerce el elemento "creencia" en la definición de conocimiento, es necesario introducir dos precauciones. La primera es que el tipo de creencia que interviene en la definición de conocimiento propuesta, es una creencia con contenido proposicional. No nos referimos, pues, al uso de este término en oraciones como "Creo en ti" o "Te creo", sino a su uso en oraciones que pueden reducirse a la forma "Creo que  $p$ ", en donde  $p$  es una proposición.

La segunda cautela se hace cargo de la sorpresa que puede provocar la afirmación de que la creencia es un ingrediente esencial del conocimiento. Por una parte, una manera frecuente de utilizar el término creencia es por oposición a conocimiento, como cuando decimos "No lo sé, pero lo creo" en relación, por ejemplo, con cuestiones de fe. Por otra parte, la incompatibilidad entre creencia y conocimiento ha estado presente en la filosofía desde los tiempos de Platón. En *Gorgias* 454c-e, por ejemplo, se establece una distinción tajante entre creencias y conocimientos. Hay creencias verdaderas y falsas, pero no hay saber o ciencia auténtica que sea falsa. Sin embargo, como Platón nos recuerda, la persuasión que produce tanto el conocimiento como la creencia puede ser exactamente igual. También en *República* 476e-479, en el famoso pasaje de la metáfora de la línea, distingue varios tipos de objetos y sus respectivos conocimientos. Como es bien sabido, el conocimiento doxástico se contrapone al verdadero conocimiento (ἐπιστήμη). En cualquier caso, la utilización del término "creencia" en la definición propuesta no pretende disolver esta distinción entre dos ámbitos de saberes, sino subrayar, simplemente, que no puedo saber que algo es el caso, a menos que crea que es el caso.

El estudio de nuestras creencias ha provocado enormes quebraderos de cabeza tanto a la psicología como a la filosofía de la mente. Una de las aproximaciones más corrientes consiste en considerar la creencia como un estado mental que refleja una determinada disposición a comportarse de determinada manera en relación con cierta proposición. Desde esta perspectiva, las creencias forman parte de las llamadas actitudes proposicionales. Otros pensadores relacionan de un modo aún más estrecho las creencias con las proposiciones, al defender que la estructura misma de las creencias es proposicional, es decir, que las creencias son ellas mismas proposiciones. Un ejemplo de esta manera de pensar lo ofrece Jerry Fodor al identificar las creencias con proposiciones mentales formuladas en un supuesto "lenguaje del pensamiento" (Fodor 1975). No cabe duda que la

concepción de las creencias como estados mentales internos tropieza con abundantes argumentos en contra, y que la posición de Fodor parece demasiado extrema. Pero ello no invalida la clasificación de las creencias en tanto que actitudes proposicionales.

Obviamente, un análisis detallado del término "creencia" requeriría discutir estas cuestiones con mayor profundidad. A la hora de hacer epistemología, sin embargo, conviene apartarse de estas discusiones, y aceptar una definición más laxa que nos permita iniciar el estudio del conocimiento proposicional. De ahí que sea suficiente con tener presente que en toda creencia hay un "aceptar que es verdadera" (Lehrer 1989), "estar convencido de que es verdadera" (Lehrer 1974), "tener por cierto que es verdadera" (Ayer 1956), o cualquier disposición de este estilo. Quizá estas opciones difieran entre sí, pero lo importante para la tarea epistemológica es lo que todas ellas sugieren, a saber, que mientras se tengan dudas o reservas acerca de una proposición, no se puede afirmar que se conoce.

### 3. *p* es verdadera

Para que una determinada creencia de un sujeto se convierta en conocimiento, la proposición que es objeto de la creencia debe ser verdadera. De nuevo, qué haya de entender por proposición verdadera ha sido tema de acalorados debates. No es mi intención abordar aquí, ni siquiera de un modo sumario, una discusión seria en torno a las distintas teorías de la verdad. Sólo pretendo apuntar algunos detalles que puedan orientarnos en esta cuestión en relación con el estudio del conocimiento proposicional.

La concepción tradicional concibe la verdad como la correspondencia entre la proposición y la realidad, es decir, la famosa *adaequatio rei et intellectus* de la escolástica. Así, la proposición "La nieve es blanca" es verdadera, si y sólo si la nieve es blanca. Dicho de modo resumido, "*p*" es verdadera si y sólo si *p*. La teoría de la verdad como correspondencia, además de recibir todo el apoyo del sentido común, se presenta como el ave fénix de las aproximaciones a la verdad surgidas a lo largo de la historia de la filosofía. Un ejemplo de teoría de la verdad como correspondencia dentro de la tradición analítica nos la ofrece Wittgenstein en el *Tractatus*.

El problema con la teoría de la correspondencia como criterio de verdad es que no nos permite decidir nada que no hayamos decidido previamente. Se trata de un pseudo-criterio, como bien argumentó Frege:

Puede suponerse que la verdad consiste en una coincidencia entre una representación y lo representado [ ] Y entonces, si la primera coincide con lo segundo plenamente, es que se identifican. Pero justamente esto es lo que no se quiere cuando se define la verdad como coincidencia de una representación con algo real. Pues es justamente esencial que lo real sea distinto de la representación. Pero entonces no habría ninguna coincidencia plena, ninguna verdad plena. Entonces nada en absoluto sería verdadero, pues lo que es sólo a medias verdadero, es falso [ ] ¿O acaso se podría estipular que la verdad se da cuando la coincidencia se presenta en un determinado aspecto? ¿Pero en cuál? ¿Qué tendríamos que hacer para decidir si algo es verdadero? Deberíamos investigar si es verdad que dos cosas -- digamos, una representación y una cosa real -- coinciden en el aspecto determinado. Y con ello estaríamos de nuevo ante una pregunta del mismo tipo, y el juego podría empezar de nuevo. (Frege 1967, 343-344)

En realidad, para que la concepción de la verdad como correspondencia sea sustantiva, y no se quede en una mera eliminación de las comillas, ha de venir acompañada por una explicación detallada tanto del término "realidad" como del término "correspondencia". Es decir, ha de explicar qué significa que la nieve sea blanca, y qué relación ha de haber entre esta proposición y la realidad. Como había de temerse, la especificación de ambos términos no ha resultado tarea fácil, y las diferentes propuestas han sido blanco de numerosas críticas. Claro que, las alternativas a la verdad como correspondencia tampoco han conseguido escapar a la censura. Así le ha ocurrido al requisito de que las proposiciones verdaderas sean coherentes entre sí (Bradley 1914), (Hempel 1935), o pragmáticamente útiles (James 1909), o verificables bajo ciertas condiciones (Peirce 1932), (Dummett 1978), (Putnam 1981), entre otras opciones.

Desde luego, sería deseable profundizar en la noción de verdad de cara a obtener una mejor comprensión de la definición de conocimiento propuesta. Para ello podrían consultarse, entre las muchas obras dedicadas al tema, (Nicolás y Frápolli, 1997), (David, 1994) y (Kirkham, 1992). Sin embargo, dada la dificultad de lograr una suficiente precisión en torno a este tema, habremos de pasar por alto las críticas, y aceptar, siquiera sea por el momento, la socorrida noción de verdad como correspondencia, aún a riesgo de que parezca, en último término, vacía.

## 4. S está justificado para creer *p*

La definición de conocimiento proposicional como creencia verdadera justificada esconde aún muchas incógnitas. En realidad, una comprensión definitiva de qué sea el conocimiento dependerá de cómo despluguemos el elemento que más importancia tiene a la hora de hacer epistemología, a saber, la condición de justificación. Veamos esta cuestión con algo más de detalle.

En efecto, ¿qué añade la condición de la justificación a los requisitos anteriores? ¿Por qué no basta con sostener una creencia verdadera para estar en posesión de un conocimiento? Un par de ejemplos pueden ilustrar esta cuestión. Imaginemos que una persona cree, fruto de un mero presentimiento, de la lectura del horóscopo o de los auspicios de la vecina, que le va a caer un tiesto en la cabeza. Imaginemos, además, que al día siguiente, por casualidad o jugarreta del destino, una maceta le rompe la cabeza. ¿Diríamos entonces que la persona tenía *conocimiento* de lo que iba a suceder? O supongamos que le pido a un vendedor de lotería un billete terminado en dos, y me toca el premio gordo. ¿Diríamos que *sabía* que el último número sería un dos? Estos dos casos demuestran que no siempre estamos dispuestos a calificar de conocimiento cualquier creencia, incluso si acaba siendo verdadera.

Así pues, lo que distingue los conocimientos de las creencias verdaderas, es la existencia de razones. Cuando digo "Creo que *p*", no tengo por qué dar razones de mi creencia. Es verdad que si pretendo comportarme de un modo racional, procuraré no sostener ninguna creencia para la que no disponga de pruebas. Pero a menudo ocurre que sostenemos creencias que no hemos justificado, o que ni siquiera estamos en condiciones de poder justificar. Por el contrario, siempre que aseguramos poseer un conocimiento, hemos de estar dispuestos a aportar pruebas. Para explicar por qué el conocimiento es mucho más apreciado que las creencias verdaderas, Platón comparaba, en *Menón* 97d-98a, las opiniones rectas con las estatuas de Dédalo, tan bien esculpidas que parecían a punto de caminar. Para evitar que las creencias huyan del alma humana y anden vagabundeando, es necesario sujetarlas con una consideración de su fundamento. Esto es lo que permite hacerlas estables, y transformarlas en conocimientos.

Ahora bien, en este punto resulta obligado hacer una precisión. Al introducir la condición de justificación en la definición de conocimiento, nos referimos, por supuesto, a la justificación de tipo epistémico. Está claro

que existen muchas clases de justificaciones o explicaciones racionales de nuestra actuación, como las de tipo moral, económico, estético o religioso. Pero, ¿en qué consiste específicamente la justificación que es propia de las creencias que aspiran a convertirse en conocimientos? Para contestar esta pregunta, es necesario fijarse en el objetivo que perseguimos al hablar de conocimiento. ¿Por qué queremos transformar nuestras creencias en conocimientos? ¿Por qué exigimos que nuestras creencias estén justificadas? La respuesta es que aspiramos a que nuestras creencias sean verdaderas. En realidad, por pedir que no quede queríamos la verdad, toda la verdad, y nada más que la verdad. Y los escollos con que tropezamos a la hora de alcanzarla los intentamos evitar mediante la justificación.

La relación conceptual entre la condición de verdad y la de justificación es, desde luego, compleja. En principio, las dos condiciones parecen ser independientes entre sí. Así, el que la proposición sea verdadera, no significa que el sujeto esté en condiciones, ni siquiera que pueda llegar a estar en condiciones, de ofrecer una justificación de su creencia en ella. Y, a la inversa, el que el sujeto tenga buenas razones para defender su creencia, tampoco implica que la proposición expresada en ella sea verdadera. Prueba de ello es que a veces somos capaces de ofrecer buenas razones, a la luz de conocimientos actuales, para apoyar determinados enunciados que, en su momento, se revelan como falsos. Pero a pesar de que la aparición de las dos características no tiene por qué ser conjunta, siempre nos queda la esperanza de que a mayores razones, mayores posibilidades de estar en el buen camino. En palabras de Bonjour:

El papel básico de la justificación es ser un *medio* para la verdad, un nexo mediador accesible de manera más directa entre nuestro punto de partida subjetivo y nuestra meta objetiva. Por lo menos en la mayoría de los casos no podemos conseguir directamente que nuestras creencias sean verdaderas, pero sí podemos lograr de manera directa que estén epistémicamente justificadas. Y, *si elegimos adecuadamente nuestros criterios de justificación*, conseguir que nuestras creencias estén epistémicamente justificadas tenderá a conseguir [ ] que sean verdaderas. (Bonjour 1985, 7-8)

Así pues, la condición de justificación se introduce en el análisis epistemológico del conocimiento con el ánimo de garantizar que la creencia logre rozar la verdad. De manera que la aspiración del epistemólogo es enunciar una noción de justificación que permita garantizar que cuando una creencia está justificada, entonces es verdadera. De confiar en la tarea

epistemológica, sostendremos que, si bien creer algo verdadero no conduce a estar justificado para creerlo, es posible romper la disociación en sentido inverso, esto es, se puede pasar de estar justificado para creer una proposición a considerar esa proposición verdadera

En cualquier caso, la noción de justificación que he presentado hasta ahora puede parecer demasiado exigente. En este sentido, la idea de que la justificación ha de garantizar por completo la verdad de la proposición puede parecer excesiva. Una manera de solucionar esta cuestión es aproximarse a la justificación en tanto que idea regulativa, es decir, en tanto que modelo utópico al que debe orientarse el quehacer del epistemólogo. Esto supondría pensar la justificación de un modo gradual. A mayor justificación, más cercanos estaríamos de la verdad. Las bondades de concebir la justificación como una cuestión de distintos niveles, en vez de como un salto entre todo o nada, resaltarán con fuerza a medida que avancemos en esta investigación.

Pues bien, cuando hablamos de justificación epistémica, no nos referimos sólo al hecho de poder ofrecer las razones que sostienen mi creencia a quien desconfíe de mi saber; sino, al margen de si alguien me interroga, a ser capaz de poner en duda mi creencia, y conseguir que salga airoso. El cuestionamiento de nuestras creencias juega un papel indispensable en la búsqueda de conocimiento que, sin embargo, no siempre recibe la atención que merece. En realidad, no es posible hablar de conocimiento, si antes no nos hemos planteado la crítica de nuestras creencias. La justificación epistémica es posterior al cuestionamiento de nuestras creencias. Alcanzar el conocimiento depende tanto de que se inicie un cuestionamiento como de que se supere. En este sentido, la pregunta retórica de Wittgenstein: "¿Se puede decir: 'Dónde no hay duda tampoco hay saber'?" (Wittgenstein 1991, 121) pone el dedo en la llaga del principal asunto epistemológico, y debe contestarse afirmativamente.

La estrecha relación que existe entre la introducción de la duda, su superación mediante la justificación, y la posesión de conocimiento, nos da medida de la relevancia que el estudio del escepticismo tiene para la epistemología. Desde esta perspectiva, cualquier sujeto que aspire al conocimiento, debería considerar la duda escéptica como su aliada en la búsqueda de saber:

Puede apreciarse la importancia que la posibilidad de dudar tiene para la constitución del saber [ ] Es, incluso, dable sospechar que cierta interpretación de la "posición escéptica" pone en evidencia que el escéptico no es necesariamente una amenaza para las pretensiones de conocimiento

fundado y que, por el contrario, al desestabilizar al sujeto de la certeza, al expulsarlo de su seguridad solipsista, es quien verdaderamente abre la posibilidad de saber (Cabanchik 1993, 48)

Esta interpretación de la función del escepticismo dentro de la epistemología resulta especialmente interesante porque permite considerar el estudio del escepticismo como una cuestión metodológica. La epistemología trataría de construir argumentos escépticos lo más sólidos posible, con vistas a comprender mejor en qué consiste el conocimiento. Guiado por su afán de encontrar una noción de conocimiento adecuada, y dotado con el convencimiento de que la duda no es insuperable, el epistemólogo podría bucear entonces cómodamente entre las aguas escépticas. Según esta concepción, el escepticismo representa un estadio necesario en la búsqueda de conocimiento por parte.

Por supuesto, esta fluida colaboración entre el epistemólogo y el escéptico no agota todo el campo de posibilidades. De hecho, lo más frecuente es que ambos personajes se enfrenten como adversarios irreconciliables. Así, desde una perspectiva opuesta, el escepticismo no se presentaría como una postura que pueda ser integrada y superada al modo dialéctico, sino que aspiraría a ser cumbre del recorrido epistemológico. Se trataría entonces de una duda que, rebosante de fuerza, cuestionaría la posibilidad de llegar a satisfacer la condición de justificación. Una duda que afectaría de lleno a la posibilidad de adquirir conocimiento proposicional.

A lo largo de este trabajo, tendremos ocasión de desarrollar los presupuestos e implicaciones de estas dos maneras de entender el escepticismo, a saber, la que lo convierte en un instrumento metodológico al servicio de la epistemología, y la que lo reconoce como el resultado inevitable de esa misma tarea epistemológica. De momento, la discusión anterior nos ha servido para distinguir las siguientes actitudes proposicionales: creencias, conocimientos y dudas. Obviamente, no son éstas las únicas actitudes proposicionales con relevancia epistemológica -- pensemos, por un momento, en las implicaciones epistémicas de los deseos, expectativas, intenciones, miedos, esperanzas o ilusiones --, pero sí son ellas las que influirán principalmente en nuestra investigación.

*Creencia:* "Creo que p"

Es decir, "p" es para mí en principio verdadera, aunque llegado el caso podría llegar a imaginar que fuera falsa, pero no tengo razones para afirmar ni su verdad ni su falsedad.



*Conocimiento* "Sé que  $p$ ".

Es decir, " $p$ " es para mí verdadera según razones, y creo que sólo puede ser considerada falsa, si otras razones vienen a revocar las anteriores

(Si se considerara que la justificación es definitiva, esto es, que en ningún momento puede  $p$  devenir falsa, estaríamos ante un caso de conocimiento con certeza, y sostendríamos que no existen razones que puedan invalidar  $p$ . Por supuesto, admitir que pueda haber conocimiento apodíctico de lo fáctico implicaría enfrentarse a la práctica totalidad del pensamiento filosófico occidental, cuyos orígenes se remontan en esta cuestión a Platón o, incluso, Parménides. La discusión sobre cómo puede un conocimiento ser a la vez fáctico y apodíctico la desarrollaremos en los sucesivos capítulos)

*Escepticismo*: "No sé que  $p$ , y no sé que no- $p$ ".

Es decir, no tengo razones para afirmar que conozco que  $p$ , ni para sostener que conozco que no- $p$ ; " $p$ " no es para mí ni verdadera ni falsa.

Planteadas así las diferentes posiciones, aquello en lo que se diferencian el conocimiento y el escepticismo, es en si se cumple o no la condición de justificación. Así pues, cualquier discusión en torno a la peligrosidad del desafío escéptico ha de encarar el análisis de la justificación epistémica. De ahí la importancia que este tema adquiere en las páginas sucesivas.

## 5. El reto de Gettier

El análisis estándar del conocimiento proposicional -- según el cual, si  $S$  tiene una creencia verdadera justificada acerca de  $p$ , entonces conoce que  $p$  -- fue cuestionado por Edmund Gettier (Gettier 1963). En un artículo extremadamente breve, y posteriormente muy comentado, Gettier presentó dos contraejemplos que mostraban que se podía tener una creencia

verdadera justificada, y aún así carecer de conocimiento. El núcleo de uno de los contraejemplos decía así: Smith está justificado para creer la proposición falsa que (a) Jones posee un coche. A partir de (a), Smith infiere y, por tanto, está justificado para creer, que (b) o bien Jones posee un coche o Brown está en Barcelona. Como resulta que Brown está en Barcelona, (b) es verdadera. Así, aunque Smith está justificado para creer la proposición verdadera (b), Smith no sabe (b).

La tarea de encontrar una definición de conocimiento que evitara las objeciones de Gettier dio lugar a abundante literatura, y provocó la aparición de numerosas reflexiones acerca de si las tres condiciones de conocimiento eran suficientes o, en realidad, sólo necesarias para identificar un caso de conocimiento. Sin embargo, hasta ahora no parece haber demasiado acuerdo acerca de qué noción debe sustituir a la definición tripartita del conocimiento. Una panorámica del estado de la cuestión lo encontramos en (Shope 1983). En cambio, otros autores han restado importancia al problema suscitado por Gettier diciendo que, en realidad, la pregunta fundamental es "¿qué se considera mejor o peor evidencia para creer algo?", en vez de "suponiendo que lo que uno cree sea verdad, ¿hasta qué punto tiene que ser válida la evidencia que uno tiene antes de que éste la considere conocimiento?" (Haack 1993, 21). Con lo que de nuevo se traslada la cuestión al campo de la justificación. En cualquier caso, y para el tema que nos interesa, es posible dejar de lado el problema suscitado por Gettier, y concentrarse más bien en aclarar cómo haya de entenderse la condición de justificación que forma parte de la noción estándar de conocimiento.

## 6. Conclusión

En definitiva, cualquier teoría del conocimiento quedará definida por la respuesta que dé a estas dos preguntas: ¿qué puede considerarse como justificación o evidencia válida y suficiente para apoyar una creencia?, y ¿qué relación hay entre el hecho de que tengamos una justificación o evidencia válida para una creencia y el hecho de que sea verdadera? En función de sus respuestas, las teorías del conocimiento pueden ser clasificadas como fundacionalistas o coherentistas, fiabilistas o no fiabilistas, internalistas o externalistas, deontologistas o no deontologistas, naturalistas o no naturalistas, y algunos otros tipos más.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Para la discusión sobre el fundacionalismo versus coherentismo puede consultarse, por ejemplo, (Pollock 1986, 26-66), (Chisholm 1980, 543-564), (Trnplett 1990,

Sin duda, el estudio de cada una de estas posiciones constituye una buena manera de aproximarse al entendimiento de en qué consiste el conocimiento proposicional empírico. Sin embargo, no va a ser éste el camino emprendido aquí. En efecto, en vez de ocuparnos directamente de cómo haya que entender el conocimiento, la estrategia que seguiremos consistirá en profundizar en el desafío que el escepticismo plantea a la condición de justificación. El escepticismo que estudiaré en esta investigación es el que dice que quizá sea verdad que el mundo existe, y que es tal como creemos que es, pero que no estamos en absoluto justificados para creer que existe, ni en creer que es de la manera como pensamos que es. Se trata, pues, del escepticismo acerca de la justificación de la creencia en el mundo que veta la posibilidad de que la creencia llegue a ser conocimiento. Al estudio de los argumentos a favor y en contra de esta posición filosófica está dedicada esta tesis.

---

93-116), (BonJour 1978, 1-12, 1976, 281-312), (Alston 1983, 73-95), (Sosa 1980, 3-25), (Plantinga 1993, 66-86), (Lehrer 1989, 131-154) y (Haack 1993). Sobre el fiabilismo puede acudirse a (Goldman 1967, 355-372, 1979, 1-23), (Feldman 1985, 159-174), (BonJour 1980, 53-73) y (Plantinga 1988, 1-50). En torno a la polémica entre el internalismo y el externalismo resultan útiles (Alston 1980, 135-150) y (Alston 1986, 179-221). Acerca del deontologismo, (Alston 1985, 57-89), (Plantinga 1993, 3-29) y (Alston 1988, 257-299). Por último, sobre la epistemología naturalizada, ver (Quine 1969, 69-90), (Kornblith 1985), (Kim 1988, 381-405) y (Maffie 1990, 281-293), entre otros.

# CAPÍTULO 3

---

## DE LOS TIPOS DE ESCEPTICISMO Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

*Hemos cometido un error al situar la afirmación y la negación en el mismo plano. Estamos de acuerdo en que, negar, es afirmar al revés. Sin embargo, hay algo más en la negación, un suplemento de ansiedad, una voluntad de singularizarse, y algo como un elemento sobrenatural [ ] Nadie escoge la falta de elección [ ] La verdadera duda no será nunca voluntaria*

*(Cioran, La caída en el tiempo)*

### 1. Introducción

Obviamente, el escepticismo se dice de muchas maneras, según sea la extensión que abarca la duda, la intensidad de ésta o la definición utilizada de nociones epistémicas tales como "conocimiento", "justificación" o "certeza". Esta enorme variedad hace imposible abordar en esta investigación muchos de los tipos de escepticismo que existen. De ahí que sea necesario aclarar qué tipo de restricción metodológica voy a aplicar para limitar el estudio, así como explicar su porqué. La discusión de estos asuntos permitirá juzgar si se trata de una elección arbitraria, o si, por el contrario, responde al objeto de estudio, es decir, a la peculiar manera de abordar el escepticismo, si no del conjunto de la filosofía analítica, al menos sí de una buena parte de ella. En este sentido, intentaré desarrollar las razones por las que determinadas variedades de escepticismo han recibido mayor atención en los círculos analíticos anglosajones.

Ofrezco a continuación dos tipologías del escepticismo que atienden a dos criterios distintos. El motivo de introducir esta variedad de

clasificaciones estriba en que cada una de ellas ilumina de una manera diferente la multiplicidad de sentidos en que se habla de escepticismo.

## **2. Clasificación según la formulación de las tesis escépticas**

Una cuestión fundamental para evaluar el éxito de los argumentos escépticos, se refiere a la posibilidad de que se puedan llegar a formular de una manera coherente las tesis escépticas. Veamos, a continuación, cuáles son algunos de los problemas a los que se enfrenta el escéptico cuando pretende enunciar su tesis.

Una de las maneras más sencillas de entender cómo se origina el escepticismo consiste en comenzar aceptando que conocer requiere poder ofrecer una justificación para nuestra creencia. Este mismo requerimiento parece traer consigo la exigencia de que se dé una prueba de la justificación ofrecida (una metajustificación), prueba que, a su vez, debería poder ser justificada. El regreso infinito se ha puesto en marcha. Refiriéndose a él, el escéptico concluye que ninguna creencia puede estar completamente justificada y que, por tanto, ninguna creencia puede ser objeto de conocimiento.

Claro que no todo iba a ser tan sencillo -- nada parece serlo en las discusiones filosóficas. Así, esta primera embestida escéptica encuentra un capote a su medida en el razonamiento siguiente. El escéptico afirma que nada puede ser conocido, y trata de demostrarlo mediante la táctica señalada en el párrafo anterior. Pero quien afirma saber que nada puede ser conocido -- o que ha probado que nada puede ser probado --, se enreda en una autocontradicción. Como es sabido, esta respuesta al escepticismo proviene de antiguo, y ya los escépticos griegos se aprestaron a discurrir maneras de formular sus tesis que no fueran autocontradictorias, es decir, que pudieran ser sostenidas sin refutarse a sí mismas. Veamos algunas de estas salidas.

### **2.1. Escepticismo en sentido fuerte**

Al escepticismo que afirma que no podemos conocer con garantía un determinado ámbito de proposiciones, lo llamaremos escepticismo en sentido fuerte. Uno de los primeros recursos que puso en juego el escepticismo fuerte para intentar escapar a la autocontradicción

mencionada, consiste en proclamar que nada puede ser conocido, excepto el hecho de que nada puede ser conocido. La formulación escéptica queda, entonces, así

"Sé que no sé nada "

Como ejemplo histórico del escepticismo en sentido fuerte podríamos citar la versión de la Academia Platónica. En efecto, su escepticismo surgió como una elaboración de la tesis, supuestamente socrática, "Sólo sé que no sé nada"<sup>2</sup> Mediante una serie de argumentos dirigidos contra los "dogmáticos", principalmente estoicos, los escépticos académicos mostraban que la información sensorial es engañosa, que nos podemos equivocar en nuestros razonamientos, y que no disponemos de criterios para distinguir los juicios verdaderos de los falsos. De esta manera, afirmaban que nada puede conocerse, y que cualquier afirmación de conocimiento será, todo lo más, verosímil. "Nada es cierto, si acaso probable", pasa a ser su máxima.

En una primera aproximación, podría parecer que esta presentación de la duda, aun siendo retorcida, conseguiría a la postre eludir el problema de la versión anterior. No obstante, la última formulación se enfrenta a una nueva dificultad en forma de paradoja semántica. Si se afirma que ninguna proposición es conocida, hay que admitir que al menos existe una proposición que es conocida, a saber, la proposición de que ninguna proposición es conocida. Pero, entonces, esta última proposición se convierte en falsa. Dicho de otro modo, si alguien dice que sabe que no sabe nada, entonces sabe al menos algo, a saber, que no sabe nada. De manera que lo que afirma no es verdadero. Este análisis consigue enderezar de nuevo el cargo de autocontradicción.

Sin embargo, los partidarios de esta formulación no se cruzan de brazos ante tamaña acusación, sino que responden que este tipo de paradoja se resuelve de modo similar a como resolvemos otras paradojas metalógicas, en particular, las llamadas paradojas de la verdad, entre las que se encuentra la conocida paradoja del mentiroso. Así, la solución consiste en formular la tesis escéptica de manera que no resulte paradójica.

---

<sup>2</sup> En realidad, al menos en los testimonios que poseemos, Sócrates nunca llegó a pronunciar tales palabras, sino otras, quizá parecidas, pero desde luego no idénticas. "Así como yo, en efecto, no sé, tampoco creo saber" o, en otra traducción, "No creo que se lo que no sé" (Platón *Apología de Sócrates*, 21d). Con esta precisión no pretendo entrar en ningún debate académico, sino solo evitar una simplificación demasiado frecuente.

"La proposición 'Sé que no sé nada' es una proposición conocida "

En principio, parece que esta sofisticada reformulación consigue eludir las típicas trampas en las que incurren los enunciados que se refieren, entre otras cosas, a sí mismos. A pesar de lo cual, no está del todo claro que la nueva versión consiga dar por zanjada la discusión acerca de la autocontradicción. Resulta oportuno incluir aquí la lúcida observación de Sánchez Ferlosio.

La aparente humildad de la frase "Sólo sé que no sé nada" no logra encubrir la inmensa soberbia de quienes la escriben: ellos no andan mojando, como los demás mortales, la pluma en un tintero, la mojan en el océano (Sánchez Ferlosio 1993, 99)

En último término, el verdadero problema estriba en decidir si sostener una postura escéptica implica necesariamente el rechazo de todo conocimiento o si, por el contrario, tener algún tipo de conocimiento es compatible con ser escéptico. Consciente de lo difícil que resulta encontrar una respuesta satisfactoria a esta disyunción, el escéptico puede optar entonces por poner en marcha otros engranajes argumentativos.

## **2.2. Escepticismo en sentido débil**

En efecto, dadas las dificultades en las que se ve inmerso el escéptico en sentido fuerte, no es de extrañar que un escéptico algo más hábil se incline por una estrategia de actuación bien distinta. Este otro tipo de escéptico evitará, en la línea de los sofistas, defender ninguna tesis positiva, limitándose, en cambio, a preguntar constantemente "¿Cómo lo sabes?" a todo el que formule una tesis positiva. De esta manera, intentará mostrar que nada puede ser conocido, puesto que todo conocimiento descansa en premisas que necesitan ser ellas mismas conocidas. Su objetivo es, pues, mostrar que nada puede ser probado, puesto que toda prueba descansa en alguna otra premisa que necesita a su vez ser probada.

Por supuesto, tan pronto como el escéptico se apropie de esta misma tesis, se pillarán los dedos. Es decir, no será legítimo que sostenga, por ejemplo, que nada puede ser probado. Afirmar ese resultado es algo que quizá pueda hacer su adversario, pero desde luego, él no puede extraer una conclusión de este calibre. Así, la situación del escéptico se convierte en

problemática en cuanto intente explicar su postura, en cuanto pretenda condensar en una tesis el objetivo que persigue mediante su continuo cuestionamiento. En realidad, la fuerza de su postura reside, no en lo que dice, sino en lo que muestra mediante su comportamiento. El escéptico puede entretenerse formulando tesis que contradigan lo que sus adversarios sostienen y argumentando, a la manera de Carnéades, en favor de puntos de vista contrarios. Pero mediante esta línea de actuación, el escéptico debe evitar afirmar propiamente nada. Su escurridizo comportamiento le debe permitir siempre abstenerse de formular cualquier proposición. Al fin y al cabo, no vale la pena pronunciar enunciados que inevitablemente van a ser cuestionados.

De esta manera, el peligro de autocontradicción, constante en la versión fuerte del escepticismo, motiva la aparición de una versión más modesta. Así, el escepticismo débil dice que no podemos estar seguros de si conocemos o no ciertas proposiciones.

"No sé que  $p$  y no sé que no- $p$ ."

La ventaja obvia de esta formulación es que no incurre en contradicción. De ahí que se suele considerar al escepticismo débil como el único que plantea un verdadero desafío a la posibilidad de conocimiento.

Como representante histórico del escepticismo débil podemos mencionar el escepticismo pirrónico según el cual, la evidencia de que disponemos es insuficiente para determinar si es posible algún conocimiento. No podemos estar seguros de nada. De ahí que la única actitud razonable del sabio sea suspender el juicio. Los pirrónicos desarrollan los razonamientos expuestos por los académicos, y los compilan en una serie de tropos o argumentos destinados a concluir la necesidad de suspender el juicio. Los diez tropos más conocidos en relación con la imposibilidad de conocimiento fueron expuestos por Enesidemo, y se refieren a los cambios a que hay que someter todos los juicios, en virtud de las diferentes especies de seres animales, las variadas clases de seres humanos, la diversa construcción de los órganos de los sentidos, las circunstancias, de las posiciones, distancias, y lugares de los objetos; las combinaciones de objetos, el número de objetos y los componentes de cada uno; la apariencia o relatividad de las cosas; la frecuencia con la que suceden, las instituciones, costumbres, leyes, creencias míticas y nociones dogmáticas del individuo. Todo ello hace imposible el conocimiento seguro de una cosa, pues no pueden ser eliminadas los múltiples factores que intervienen en el juicio. Sexto Empírico, el único escéptico pirrónico cuyas obras se



conservan, recoge y explica estos antiguos tropos en sus *Bosquejos Pirrónicos*, libro I, capítulo XIV (Sexto Empírico 1996, 70-101). Será él quien condense finalmente estos argumentos en tres modos el que se basa en el sujeto que juzga, el que se basa en el objeto juzgado, y el que concierne a ambos

A la oscura figura de Agrippa se suele atribuir la reducción de estos tropos escépticos a cinco el desacuerdo y la relatividad de las opiniones que hace discutible todo principio, la necesidad de una regresión al infinito para encontrar el primer principio en el que los demás se sustentan, la relatividad de las percepciones que hace que un juicio sea sólo verdadero para alguien, pero no de un modo universal, el carácter necesariamente hipotético de las premisas adoptadas, y el círculo vicioso que supone admitir lo que hay que demostrar, pues demostrar algo equivale a suponer en el ser humano la facultad de demostración y su validez. A estos modos hay que añadir otras dos formas de suspensión del juicio, basadas en que nada puede ser aprehendido a partir de sí mismo ni de ninguna otra cosa. De nuevo, es Sexto quien nos transmite y explica estos modos en sus *Bosquejos Pirrónicos*, libro I, capítulo XV (Sexto Empírico 1996, 102-106)

En definitiva, el pirronismo subraya la importancia de ser capaz de ofrecer evidencia tanto en favor como en contra de una determinada tesis. El pirrónico pone en práctica su principio de no compromiso mostrando que cualquier afirmación puede contradecirse a partir de razones igualmente buenas. Sin embargo, este tipo de escepticismo termina inyectando veneno incluso contra sí mismo. Puestos a negar conocimiento, la duda debe alcanzar también a su propia posición. La formulación más estricta diría, entonces, así

"No sé nada -- ni siquiera que no sé nada."

Esta formulación, aun siendo más cuidadosa que la basada en la tesis de Sócrates, presenta también sus problemas. Si un sujeto que conoce el lenguaje en el que habla, enuncia sería y honestamente que *p*, entonces expresa la creencia de que *p*. Ahora bien, uno podría sostener que este individuo, al enunciar que *p*, se *compromete implícitamente* a afirmar que conoce que *p*. Si esto es así, el escéptico, al enunciar que no sabe nada, se compromete a afirmar que sabe que no sabe nada. Mediante este paso, su compromiso contradice, al igual que en el párrafo anterior, su renuncia a saber. En definitiva, con su formulación el escéptico pretende decir sólo lo que cree, sin comprometerse con ninguna reivindicación de conocimiento. Pero, ¿hasta qué punto es esto posible? De nuevo parece que el asunto de la formulación se le atraganta sin remedio al escéptico

Con vistas a solucionar este problema, merecería la pena explorar las perspectivas que se abren en caso de distinguir dos tipos de conocimiento el *conocimiento ordinario* y el *conocimiento filosófico*. Quizá fuera posible entonces sostener el principio de Sócrates, o alguna forma del principio de compromiso mencionado antes, afirmando que "Sé<sub>en sentido ordinario</sub> que no sé<sub>en sentido filosófico</sub> nada". Sin embargo, este nuevo paso en la argumentación escéptica se adentra en sendas que no nos es necesario recorrer por ahora. Sean cuales sean las dificultades con las que topa el escéptico al intentar formular su postura, la verdadera importancia del pirronismo consiste en que consigue capturar la enorme distancia que existe entre afirmar que conocemos algo, y afirmar que no conocemos nada. Así, su postura nos permite distinguir las siguientes actitudes proposicionales

*Creencia* "Creo que  $p$  "

*No-creencia* "Creo que no- $p$  "

*Suspensión* "No creo que  $p$  y no creo que no- $p$  "

Esta tricotomía, que sirve para todas las actitudes proposicionales, incluido el conocimiento, es una distinción esencial en epistemología. Sin embargo, en relación con este punto, es importante enfatizar que los escépticos pirrónicos no se preocupan de las teorías, como los académicos, sino que están más interesados en recomendar un determinado estilo de vida. El objetivo primordial de la suspensión del juicio es alcanzar una paz de espíritu imperturbable. En último término, se trata de una cuestión de filosofía práctica, de una sugerencia acerca de lo que deberíamos hacer para disfrutar de una buena vida. En este sentido, una pregunta relevante es la de si podemos seguir consejos acerca de lo que deberíamos hacer en relación con nuestras creencias. Al fin y al cabo, suponer que los consejos pueden tener algún efecto en el comportamiento de quien los escucha requiere que el sujeto pueda escoger las creencias a las que se adhiere. No obstante, ¿es cierto que nuestras creencias están sujetas a un control voluntario? ¿Somos libres de creer lo que queramos o, por el contrario, nos encontramos creyendo ciertas cosas que, por mucho que lo intentemos, no podemos quitarnos de la cabeza? El rechazo del "voluntarismo doxástico" plantea un grave problema en relación con la motivación en último término práctica del pirronismo.

## 2.3. Una vuelta de tuerca más

En las formulaciones del escepticismo presentadas en el párrafo anterior, el escéptico no puede probar que tiene razón. Si esto es así, ¿por qué debemos, entonces, preocuparnos de su postura? La respuesta escéptica apunta en la dirección de restar importancia al poder de la argumentación. Los no-escépticos, a los cuales se les puede llamar dogmáticos sin ninguna connotación adicional, creen que las pruebas y los argumentos logran asentar ciertos principios. Los escépticos señalan, en cambio, que las pruebas pueden mostrar que nada puede ser probado. Cualquier prueba remite a una hipótesis que a su vez nos refiere a otra hipótesis anterior. Este retroceso sigue hacia el infinito, a menos que aceptemos como válida alguna hipótesis para la cual no ha habido demostración. La exigencia de prueba resulta así imposible de satisfacer.

En realidad, el escéptico auténtico no considera que sus argumentos sean mejores que los del dogmático, ni que pueda sentar principios mejor que el dogmático. Lo que más bien muestra el escéptico es que, si aceptamos los criterios de argumentación y la definición de conocimiento dogmáticas, entonces el escepticismo es una opinión tan respetable, según esos mismos criterios, como su contraria. Este uso puramente instrumental de la argumentación, con vistas a que el dogmático se dé cuenta por sí mismo de su error de planteamiento, ha sido enfatizado en numerosas ocasiones. Por ejemplo, Sexto Empírico comparaba la utilización escéptica del método dogmático con la escalera que te ayuda a subir, pero que rechazas cuando ya no la necesitas:

Al igual que no es imposible para el hombre que ha ascendido a un sitio alto mediante una escalera, darle un puntapié tras su ascenso, tampoco es imposible que el escéptico, tras llegar a su tesis mediante una argumentación que prueba la no existencia de una prueba, se deshaga entonces de ese mismo argumento, como si fuera una escalera (Sexto Empírico 1933-1949, II, 489)

David Hume es otro ejemplo de pensador que también se hizo cargo del uso instrumental de la argumentación por parte del escepticismo:

Hay un primer momento en que la razón parece estar en posesión del trono prescribe leyes e impone máximas con absoluto poder y autoridad. Por tanto, sus enemigos se ven obligados a ampararse bajo su protección, utilizando argumentos racionales para probar precisamente la falacia y

necedad de la razón, con lo que en cierto modo consiguen un privilegio real firmado y sellado por la propia razón. Este privilegio posee al principio una autoidad proporcional a la autoidad presente e inmediata de la razón, de donde se ha derivado. Pero como se supone que contradice a la razón, hace disminuir gradualmente la fuerza del poder rector de ésta, y al mismo tiempo su propia fuerza, hasta que al final ambas se quedan en nada, en virtud de esa disminución regular y precisa. (Hume 1981, 319-320)

Pero, quizá, la más conocida de estas declaraciones sea la de Ludwig Wittgenstein

Mis proposiciones esclarecen así que quien me entiende las reconoce al final como carentes de sentido, cuando a través de ellas -- sobre ellas -- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) (Wittgenstein 1987, 6.54)

Comprender la verdadera importancia del escepticismo depende, en último término, de la sutileza con la que se aborde justamente la cuestión del uso instrumental de la argumentación por parte del escepticismo. La atracción del escepticismo, ya lo hemos dicho antes, no reside en lo que dice, sino en lo que apunta. En este sentido, el que su formulación sea a menudo paradójica puede entenderse como un indicio de que su verdadero interés no está en su enunciación. El poder del escepticismo depende, en realidad, de la habilidad con la que logre hacernos ver un ámbito normalmente no transitado. Explorar la cara oculta de la epistemología ése es el reto escéptico. La siguiente sección intenta abordar este tema

### **3. Clasificación según el ámbito de aplicación de las tesis escépticas**

#### **3.1 Escepticismo locuaz o parcial**

Llamaré escepticismo locuaz a la postura que ataca la posesión de determinados conocimientos mediante la crítica a la justificación del contenido proposicional de las creencias que están a la base de dichos conocimientos. O, dicho más simplemente, a la postura que rechaza la validez de cierto grupo de afirmaciones. Son escepticismos locuaces los que cuestionan nuestra creencia en la existencia del mundo físico, de otras

personas, del pasado, del futuro, etc. Por supuesto, la extensión y naturaleza de esa duda varían con cada subtipo de escepticismo y, como era de esperar, los subtipos son numerosísimos

A fin de entender la referencia del término "escepticismo locuaz", considérese el conjunto  $L$ , integrado por todos aquellos enunciados susceptibles de ser conocidos en algún momento y lugar. Pues bien, el escepticismo locuaz se aplica a los miembros del conjunto  $L$ . Un ejemplo de este tipo de escepticismo podría ser el de Kerth Lehrer, para quien ningún enunciado en general es conocido (Lehrer 1971). Pero también se podrían considerar escepticismos locuaces aquellas posturas que excluyen de la duda los enunciados necesariamente verdaderos, analíticos, o los enunciados en primera persona. Este acercamiento llevaría a incluir bajo esta denominación el escepticismo de Peter Unger, según el cual prácticamente ningún enunciado es conocido (Unger 1971)

Cuáles son las afirmaciones que el escéptico locuaz ataca, y cuál es la razón que esgrime para sustentar su ataque, no serán cuestiones que analice aquí, puesto que de ellas me ocuparé en futuros capítulos. Sí querría abundar, en cambio, en un tipo de crítica que a menudo se ha hecho al escepticismo locuaz. Según esta crítica, este tipo de escepticismo no es lo suficientemente radical, puesto que pretende desmontar la validez de determinadas afirmaciones, pero *no ataca la validez del propio lenguaje*. De hecho, el apelativo de "locuaz" le viene dado precisamente por la aceptación y utilización del lenguaje en sus razonamientos escépticos. La objeción a la que me refiero haría mella, por ejemplo, en aquel escepticismo que, basándose en hipótesis como la del sueño, cuestiona el contenido de muchas de nuestras afirmaciones, sin llegar a desmontar la posibilidad de decir algo en general, esto es, sin poner en entredicho el propio sistema de donación de sentido.

La historia de la filosofía ha señalado a menudo los límites del escéptico locuaz al mostrar que éste debe aceptar, como una premisa necesaria en su argumentación, la validez de un lenguaje determinado. En caso contrario, incurriría en autocontradicción, puesto que es el propio lenguaje el que hace posible la formación de las aseveraciones mediante las que el escéptico reivindica su posición. En efecto, si mediante sus afirmaciones el escéptico aspirara a destruir el lenguaje -- es decir, si no admitiera las reglas de ortografía, sintaxis, semántica y pragmática, en resumen, si rechazara la gramática de todo lenguaje --, la consecuencia inmediata sería la destrucción de sus propias afirmaciones

Que el escepticismo locuaz admite la validez de un lenguaje en general o, dicho con otras palabras, de un marco de referencia determinado,

es una cuestión que queda clara cuando se analizan las condiciones de posibilidad de la estrategia de argumentación que utiliza. Este tipo de escepticismo introduce la pregunta por la justificación, esto es, la pregunta por aquello que, por pertenecer al mismo marco de referencia que aquello que está siendo cuestionado, lo sostiene. Pero en la discusión en la que se enzarzan el escéptico y el no-escéptico en torno a la justificación hay un punto que resulta inviolado, a saber, la posibilidad de decir con sentido, es decir, la validez de, al menos, *un* lenguaje. La inmunidad del propio lenguaje se revela, por lo tanto, como un presupuesto de la pregunta por la justificación. Toda justificación remite a un marco -- que podemos entender como un conjunto de hipótesis primeras, de creencias no fundamentadas u originarias, o de reglas del lenguaje --, sin el cual ella misma no tendría sentido.

Estas consideraciones sirven de escalpelo con el que abrir paso a la crítica. El escepticismo locuaz pretende hacer ver que ninguna afirmación que hagamos está justificada. Pero, ¿qué hay de sus propias afirmaciones? ¿Están ellas justificadas? Es verdad que, para no caer en contradicción, el escéptico locuaz -- al igual que el pirrónico -- evita hacer afirmaciones tajantes. Bien, pero, ¿y las preguntas que él hace? ¿Acaso no tienen ellas algún sentido para quien las pronuncia? El verdadero alcance del escepticismo locuaz se muestra cuando, en vez de jugar al juego que él quiere, es decir, en vez de seguir contestando sus preguntas en un retroceso continuo en la búsqueda de justificación, cambiamos esta dinámica, y preguntamos, a nuestra vez, por aquello que hace posible sus preguntas. Es entonces cuando se hace evidente que tanto el escéptico como su contrincante comparten el mismo punto de partida, a saber, la validez del lenguaje que utilizan y, por tanto, la inteligibilidad de un lenguaje en general.

A la vista de estas reflexiones, se comprenderá que el escepticismo locuaz haya sido tildado de excesivamente limitado. Se le achacaba que, por no llevar su crítica hasta el final, no era demasiado escéptico. Desde esta perspectiva, el escepticismo intra-lingüístico sería un escepticismo parcial. Su ceguera le habría impedido, al menos en teoría, abordar un ámbito de crítica mucho más interesante, a saber, el de la validez del lenguaje y sus condiciones de posibilidad.

Al refugio del escepticismo locuaz en lo lingüístico y a su incapacidad para cuestionar las condiciones de posibilidad del lenguaje, es decir, a su incapacidad para cuestionar el ámbito extra-lingüístico, se refirió ya en su momento Aristóteles en su *Metafísica*. Al hilo de una disquisición sobre la validez indiscutible del principio de identidad -- cuestión independiente del hecho de que no quepa demostración de él --, el

Estagirita señalaba que desde el momento en que alguien abre la boca, se compromete en ese mismo instante con alguna afirmación:

Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto [que una cosa sea y no sea al mismo tiempo], con sólo que diga algo el adversario, y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo, pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta [ ]

Y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o que no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que significa algo para él mismo y para otro, esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo, pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro. Pero, si concede esto, será posible una demostración, pues ya habrá algo definido [ ] Además, el que concede esto ya ha concedido que hay algo verdadero sin demostración (Aristóteles 1987, 1006a)

Este tipo de crítica cuestiona directamente el alcance del desafío escéptico locuaz. En principio, puede parecernos peligroso que el escéptico pretenda, por ejemplo, destruir el principio de identidad, es decir, anular que esté justificada una creencia compartida por todos nosotros. La reacción entonces puede ser intentar convencer al escéptico de la validez de predicar identidad en casos concretos. Para ello, estaríamos dispuestos incluso a discutir con él el contenido concreto de cada una de sus afirmaciones, a fin de ir recuperando poco a poco trocitos del mundo hasta lograr levantar de nuevo el edificio de nuestro conocimiento, y a sabiendas de que, en último término, podemos ser acusados de incurrir en una petición de principio, por lo que todo nuestros afanes serían vanos.

Aristóteles nos tranquiliza al señalar que no es necesario que emprendamos esta tarea de Sísifo. Con mucho menos esfuerzo, podemos lograr el resultado que buscábamos. Para ello, basta con que advirtamos que las oraciones siguen teniendo sentido para el escéptico, esto es, que el lenguaje conserva su inteligibilidad también para él. El escéptico no puede negar que el principio de identidad significa lo que significa, ni que cada predicación de identidad sea entendida por todos nosotros, incluido él mismo. Cualquier discusión acerca de una predicación concreta supone ya un acuerdo previo sobre el sentido de esa predicación. El escéptico pretende anular la validez de las afirmaciones de un lenguaje, pero su propio razonamiento parte de ese mismo lenguaje. De ahí que incurra en una contradicción, puesto que pretende concluir lo que con su proceder niega.

Esta crítica al escéptico locuaz enfatiza, en definitiva, que su postura no debe angustiarnos, pues se elimina a sí misma. El error del escepticismo locuaz consiste en acotar un terreno para la puesta en práctica de su duda que resulta, a la postre, demasiado estrecho. No aspira a sacudir el lenguaje en su totalidad, sino sólo un gran número de sus contenidos, pero esto se revela luego imposible. Peca por exceso de moderación.

Estas reflexiones dejan paso, sin embargo, a una sospecha. ¿No habremos subestimado las potencialidades del escepticismo locuaz? En concreto, ¿no nos habremos precipitado al considerar que todo escepticismo debía aceptar, en último término, la validez de un lenguaje, so pena de incurrir en autocontradicción? ¿No es acaso posible concebir un tipo de escepticismo respecto al cual esta acusación resulte inocua? Imaginemos un escepticismo que haga uso del lenguaje en su argumentación y que, sin embargo, aspire a poner el sistema lingüístico patas arriba. ¿Qué importancia tendría para ese escéptico el cargo de autocontradicción? Al fin y al cabo, el que la contradicción peligrosa se traduzca en un discurso fallido, es una consecuencia dañina sólo para quien ha aceptado previamente la validez de ciertas reglas lógicas. Pero quien no acepta dichas reglas -- o no se pronuncia acerca de ellas--, siempre podría limitarse a contestar "Bueno, y si me autocontradigo, ¿qué más da?"

Obviamente, el tipo de crítica más peligrosa que cabe hacer a un sistema de pensamiento, es aquella que lo destruye desde dentro, es decir, aquella que, utilizando sus mismas premisas, muestra un fallo en la argumentación que sostiene el sistema. La denuncia de autocontradicción al escepticismo locuaz, según la cual el escéptico acepta el significado de ciertas oraciones al tiempo que lo cuestiona, pretende ser una crítica de este estilo. Pero, ¿qué pasaría en caso de que el escéptico no aceptara la validez de esas premisas? Quizá entonces, la acusación de autocontradicción no haya que tomarla tan en serio como en principio pudiera parecer.

En efecto, nótese que la cuestión fundamental a resolver es la de si el escéptico se ve obligado a aceptar la validez última de un lenguaje, dada la contradicción en la que se ve envuelto en caso contrario. Lo que intento subrayar aquí es que esa *obligación* no le viene impuesta al escéptico desde dentro de su discurso, sino desde la estimación de su sistema de pensamiento con parámetros ajenos a él. De ahí que pueda hacer oídos sordos a ella.<sup>3</sup> En resumen, si bien es cierto que este escéptico emplea un

---

<sup>3</sup> A modo ilustrativo, podría compararse la situación de este escéptico con la de quien no acepta las normas de una sociedad y actúa, no en interés del grupo, sino en exclusivo interés propio -- el loco necio de Hobbes, por ejemplo. Acusar a una persona así de ir contra las leyes



lenguaje en el que no cree, no por ello ha ser acusado de autocontradicción, precisamente porque no ha creído en él en ningún momento. Además, quizá no sea del todo descabellado aceptar la existencia de un escéptico inconsecuente, es decir, de un personaje que utilice el lenguaje a fin de mostrar su inutilidad. Este escéptico haría uso del lenguaje sólo en tanto que instrumento que le permitiera alcanzar su objetivo, y del cual se desharía una vez alcanzado éste. Recuérdese, a este respecto, la metáfora de la escalera utilizada por Pirrón y por Wittgenstein, a la cual aludimos en el párrafo anterior.

En cualquier caso, si se quiere discutir la posibilidad de un escepticismo más radical que el escepticismo locuaz, lo verdaderamente fundamental es hincar el diente a la siguiente cuestión. Al acusar de autocontradicción al escepticismo, el anti-escéptico abraza, en último término, la idea de que no es posible permanecer al margen de las leyes lógicas, o de un lenguaje en general. Por este motivo, el anti-escéptico no estaría de acuerdo con la posibilidad que hemos dejado abierta en los últimos párrafos, según la cual el escéptico tendría el "don de la ubicuidad", es decir, la capacidad de situarse en dos espacios a la vez, utilizando el lenguaje y cuestionándolo al mismo tiempo. Así que la cuestión clave es la siguiente: ¿De qué modo es planteable un escepticismo global? En el siguiente párrafo intento responder a esta pregunta.

### 3.2. Escepticismo hermético o global

Lamaré escepticismo hermético a aquel tipo de escepticismo que aspira, no sólo a atacar las creencias expresadas mediante el lenguaje, o nuestra supuesta justificación de ellas, sino el lenguaje mismo o, más en general, cualquier regla, marco o sistema que nos permita pensar y expresarnos. El ámbito de la crítica es, entonces, mucho más amplio que el afectado, por ejemplo, por la hipótesis del sueño o del genio maligno -- la existencia del mundo exterior --, puesto que incluye la naturaleza de la verdad y su existencia. En este sentido, el escepticismo hermético no se limita al juego lingüístico intra-científico, sino que ataca la noción misma de justificación. El nivel de duda que plantea el escepticismo global afecta a la teoría, sea cual sea ésta, que ya siempre presupongo cuando hablo de *mi relación con la verdad en general* o *con cualquier objeto en general*, pero no necesaria o

---

que ngen en una comunidad sirve sólo para constatar el propio hecho, pero de ningún modo conseguirá este tipo de crítica inclinarle a cambiar su comportamiento

primordialmente *con el mundo*. De ahí que pueda calificársele también como nihilismo. Para tener una idea acerca de qué haya de considerarse como escepticismo hermético, se podrían recordar los tres proyectos filosóficos siguientes: el cuestionamiento de la apodicticidad de las leyes de la naturaleza, mediante su reducción a verdades de hecho contingentes por parte de Hume, la investigación de la genealogía de la verdad o los valores por Nietzsche, o el análisis del significado mediante los usos y prácticas del lenguaje por Wittgenstein.

En principio, resulta difícil comprender cómo puede ejecutar su ataque contra el conocimiento en general el escepticismo hermético, así como las posibilidades de éxito a su alcance. Sin duda, la cuestión fundamental que plantea el escepticismo hermético a la epistemología, es la posibilidad de una necesaria distinción en estratos, es decir, de una distinción entre términos tales como verdades contingentes y verdades necesarias, hechos y valores, u oraciones y gramática, por referirnos a los proyectos mencionados antes. El escepticismo hermético mostraría así que la posibilidad de conocimiento depende de que sea posible distinguir dos ámbitos radicalmente diferentes, uno de tipo normativo y otro que es el que resulta regulado. En último término, sin embargo, el escepticismo hermético intenta cargarse esta distinción, con lo que deja sin punto de apoyo el edificio del conocimiento.

Esta misma presentación puede permitirnos comprender mejor la distinción entre escepticismo locuaz y hermético. Según vimos en el párrafo anterior, el escepticismo locuaz atacaba sólo el primero de esos estratos, es decir, rechazaba oraciones concretas, pero no cuestionaba la significabilidad en general. (Por supuesto, dentro de lo que aquí hemos denominado primer estrato podrían distinguirse a su vez distintos niveles, jerarquizados entre sí. La estrategia del escéptico locuaz se describiría, entonces, como el ataque a uno de los niveles previos, que podría continuar o no con el envite al siguiente nivel en la jerarquía, pero que habría de mantenerse siempre en el primer estrato mencionado. El escéptico podría atacar, por poner un caso, las oraciones sobre el pasado, pero no las que se refieren al presente; o incluir también en el saco a las oraciones que se refieren al presente, pero salvar de su crítica a las que no dependen de ningún aspecto temporal. En todos estos casos, seguiría siendo locuaz mientras admitiera que todas esas oraciones tienen sentido.) En cambio, el escepticismo hermético no sólo cuestiona la validez de un conjunto de oraciones, sino que erosiona las bases para que éstas tengan sentido. De esta manera, dirige su desafío al más elemental o comprensivo de esos estratos, al del marco o lenguaje general. Obviamente, *en caso* de que este último

ataque resultara de verdad posible, representaría una amenaza tanto para la posibilidad de conocer y de decir algo con verdad en general como para la propia posibilidad de construir una epistemología. De ahí que el escepticismo hermético represente el escepticismo en su versión más dura.

Ahora bien, es importante no olvidar el aspecto hipotético de esta tesis. Al fin y al cabo, sólo si el escepticismo hermético es una amenaza real, debemos preocuparnos. Pero no está claro que el escepticismo hermético sea realmente posible, puesto que es de todo punto discutible que se pueda dinamitar el estrato más general, aquel que sostiene el sistema de pensamiento en el que se está. Un poco más arriba mencioné a Nietzsche como ejemplo de proyecto filosófico que intenta cuestionar la noción misma de verdad. No es ésta, sin embargo, la única interpretación posible de sus logros filosóficos. En una lectura alternativa, su inversión de los valores podría entenderse no como el combate contra todo valor, sino como el desafío contra determinados valores que, si bien son normalmente considerados como objetivos, en realidad, no son los únicos posibles. Desde esta perspectiva, Nietzsche no estaría oponiéndose al marco en su conjunto, sino tan sólo a un número determinado de sus contenidos. Lo que pasa es que la sociedad percibiría su ataque como un ataque global, porque habría idealizado esos valores, es decir, los habría desplazado de su lugar en tanto que contenidos a su consideración en tanto que marco.

En cualquier caso, resulta necesario recalcar, tal y como apuntábamos en el párrafo anterior, que la estrategia del escepticismo hermético no puede consistir en la mera apropiación de una metodología propia de posturas anti-escépticas. El nihilismo, al menos en el caso de Nietzsche, no intenta justificarse a sí mismo con argumentos, sino que realiza con la ciencia -- entendiendo por tal cualquier teoría de la verdad o de la justificación -- movimientos estratégicos semejantes a los desplegados por este autor frente al *cultifilisteísmo* en la primera de sus *Consideraciones Intempestivas*, titulada "David Strauss, el confesor y el escritor". En este texto, Nietzsche desnuda con lucidez la verdadera naturaleza del *cultifilisteo*:

El cultifilisteo se hace la ilusión de ser él mismo un hijo de las Musas y un hombre de cultura, ilusión inconcebible, de la que se desprende que él no sabe en absoluto ni lo que es un filisteo ni lo que es la antítesis de un filisteo por lo cual no nos sorprenderá que en la mayoría de los casos jure solemnemente no ser un filisteo [ ]

En el cerebro del filisteo culto ha de haberse producido por fuerza una desgraciada distorsión pues él tiene por cultura precisamente aquello que es la negación de la cultura, y como el filisteo culto procede de manera

consecuente, acaba obteniendo un grupo compacto de tales negaciones, un sistema de la no-cultura, y a ella es a la que cabría conceder incluso una cierta "unidad de estilo" si es que, claro ésta, el hablar de una barbarie estilizada tuviese todavía sentido. Si al filisteo culto se le permite obrar libremente por una acción que sea conforme a un estilo o por una acción que sea lo contrario de lo anterior, siempre alarga su mano hacia la última, y como hace eso siempre, ocurre que en todas sus acciones queda grabada una impronta negativamente homogénea [ ] El cultifilisteo se limita a rechazar, a negar, a secretizar, a taponarse los oídos, a no mirar, también en su odio y en su hostilidad es el cultifilisteo un ser negativo (Nietzsche 1988, 36-38)

Nietzsche localiza nítidamente el problema del cultifilisteo: se engaña a sí mismo, y nunca llega a ser consciente de su posición. Cree estar en posesión de mayores seguridades de las que controla, y cuando se propone reflexionar acerca de ellas, nunca lo hace con suficiente profundidad. El cultifilisteo "coquetea" con la duda, pero no se toma realmente en serio la tarea de cuestionamiento, sino que ésta le sirve de mero entretenimiento. "Se asoma a sus labios la misma pregunta que se hacía Margarita. '¿Me ama - no me ama -- me ama?'" (Nietzsche 1988, 77).

La figura del cultifilisteo puede servirnos como metáfora del escéptico locuaz. De ahí que el objetivo del escepticismo hermético sea superar la posición de mera "estampilla negativa" que supone el escepticismo locuaz. La estrategia de éste es, simplemente, colocar una partícula negativa delante de cualquier afirmación. Por el contrario, el movimiento del escéptico hermético tiene como meta levantar una postura escéptica desde la misma negación, y no por relación con una afirmación previa necesaria, de la cual no es sino mera copia en negativo. No se trata, pues, de "coquetear" con la duda, interpretándola de antemano como un juego divertido y edulcorando así sus consecuencias, sino de asumirla con solemnidad, encarando a la aventura su desafío.

Por supuesto, cualquier reflexión en torno al escepticismo hermético, concebido de esta manera, se hace enormemente difícil. De hecho, hasta qué punto su táctica resulta fructífera, es una cuestión que aún tenemos que discutir. En lo que sigue, intentaré conducir algunas líneas de análisis que quizá sirvan para sugerir nuevas pistas.

### 3.3. Reflexiones en torno al escepticismo hermético <sup>4</sup>

Se puede definir el escepticismo hermético como una postura que dice "no" a todo aquello respecto de lo cual anteriormente decía "sí". Estamos, pues, ante una actitud conforme a la cual uno no se cree ya nada de lo que antes tenía por cierto.

El fenómeno del decir-no es mucho más complejo de lo que un simple vistazo indica, puesto que muchos aparentes decir-no son, en realidad, pseudo-decir-sí. Esta complejidad sale a la luz cuando analizamos en qué consistiría un decir-sí perfecto. El método de análisis que emplearé tiene un cierto parecido con la dialéctica hegeliana, ya que estudia las características de un objeto a partir de las de su contrario.

Lo primero que cabe destacar es que la noción de decir-sí incluye dos fenómenos conectados: una expresión y una acción. Por una parte, en tanto que expresión, el auténtico proclamar-sí es una afirmación total que no va acompañada de ninguna negación. Por ello, esa afirmación no podría enunciarse a partir de conceptos o clasificaciones genéricas, porque eso implicaría aceptar una determinada lógica que no ha sido criticada previamente. En efecto, si el sujeto utiliza conceptos o clasificaciones para determinar aquello que afirma, entonces queda un ámbito respecto al cual no se ha posicionado, un ámbito del que no se ha adueñado. Este ámbito permanece, propiamente, al margen de su afirmación. De ahí la intuición de que, a lo mejor, tan sólo la poesía o la metáfora recogen un verdadero decir-sí, en tanto que abren, o al menos lo intentan, nuevas posibilidades de conceptualización, rompiendo las formulaciones trilladas. Por otra parte, en tanto que acción, el auténtico hacer-sí es un fenómeno individual e intransferible. Fruto exclusivo de la voluntad o la libertad del sujeto, una acción así surge sólo cuando el sujeto decide por sí mismo qué quiere emprender. Todo un reto, consideradas las circunstancias.

Debido a estas características que conforman el auténtico decir-sí, no debemos dejarnos despistar por maneras aparentes de pseudo-decir-sí. Estos pseudo-decir-sí son, por ejemplo, fenómenos como el amén; la burla, el juego o la ligereza; el dolor; y, también, el escepticismo locuaz. Como veremos a continuación, lo característico de estos fenómenos estriba en proclamar-no o en hacer-no al tiempo que pretenden decir-sí. No cumplen, pues, las condiciones necesarias y suficientes para convertirse en un auténtico decir-sí. Veamos más despacio por qué

---

<sup>4</sup> Esta sección está inspirada en el artículo inédito de Miguel García-Baró, titulado "Diónisos y lo santo".

El amén es un tipo de afirmación fruto de la pasividad, inercia o inacción de aquel que se limita a repetir lo dado, venerándolo sin criticarlo. Una afirmación de este talante no es, en primer lugar, un auténtico proclamar-sí, puesto que se enuncia sobre la base de una previa definición de las cosas. Al aceptar una conceptualización del mundo dada, una división ya preestablecida de lo que es y de lo que no es, el decir amén es un fenómeno de proclamar-no. En segundo lugar, el amén tampoco corresponde a un auténtico hacer-sí, porque no resulta de la apropiación individual. El individuo que dice amén no afirma desde su individualidad, sino desde su pertenencia a una colectividad que dice toda ella sí. Si por acto entendemos aquello que surge de la individualidad, el acto de expresión del amén es un no-acto, un no-hacer. Se entenderá entonces que el amén sea, en realidad, un fenómeno de pseudo-decir-sí, puesto que es un proclamar-no y un hacer-no.

En cuanto a la burla, el juego o la ligereza, parecen proclamar-sí, cuando se toman a chacota todo lo que huele a seriedad o pesantez, y cuando sancionan lo que está proscrito. Pero este proclamar-sí se construye sobre la base de un previo proclamar-no, puesto que, en el fondo, todos ellos aceptan un sistema de medida previo. La burla se construye sobre la referencia de unas nociones que determinan qué es gracioso y hasta qué extremo lo es. Se trata, en definitiva, de los mismos parámetros que determinan qué es lo serio y hasta qué punto. De manera similar, el juego sigue determinadas reglas que no pueden traspasarse sin que las consecuencias sean bien un cambio de juego, o la destrucción del carácter lúdico de la actividad. Por último, la ligereza mira con el rabillo del ojo a la pesantez, es la invitación manifiesta a dejarla de lado y, por ello, es una forma indirecta de afirmarla sin cuestionarla. Sin la aceptación de esas nociones previas, no hay chiste que valga. De ahí que estos aparentes proclamar-sí sean en verdad pseudo-proclamar-no. Además, todas ellas constituyen un hacer-no, porque aceptan definiciones dadas acerca del sistema de medida, de las reglas del juego y de la solidez de la gravedad, porque no cuestionan esas conceptualizaciones más allá de cierto punto, no las cuestiona, por tanto, hasta el final, porque no se erigen en donadoras de sentido, porque no provienen, en definitiva, de una individualidad. De ahí que estos fenómenos no sean acciones en su verdadero sentido, sino pseudo-acciones. Son, por tanto, un no-hacer, un hacer-no. Se trata, de nuevo, de fenómenos de pseudo-decir-sí.

Por su parte, el dolor formula de manera inmediata un contundente "no". "No" al propio dolor. Este "no", no es sólo el contenido de una expresión, sino que es también el núcleo de una acción, de aquella que desea

la interrupción del sufrimiento. Sin embargo, este expresar-no y hacer-sí, se revelan en una segunda aproximación como un proclamar-no y un hacer-no. El expresar-no se transforma en un proclamar-no, porque el dolor provoca, también instantáneamente, la afirmación de la bondad de no sufrir. Y esta afirmación no es auténtica desde el momento en que se perfila contra la sombra de su opuesto: descubrimos la bondad de no sufrir por contraste con el sufrimiento. Además, el deseo de interrupción del dolor es un hacer-no, puesto que consiste más en reacción que en acto. En efecto, el sufriente no inicia ese acto de deseo, sino que lo padece. El dolor produce, entonces, un proclamar-no y un hacer-no. Se trata, por tanto, de un pseudo-decir-sí.

Del mismo modo, el escepticismo locuaz no logra, como es su intención, dar en el blanco del auténtico decir-no, sino que se queda en un pseudo-decir-sí. Su duda se aplica a la posibilidad de afirmar una oración determinada, pero no impide la posibilidad de decir en general, no cuestiona el lenguaje en su totalidad. De hecho, las expresiones de duda escépticas sólo son posibles sobre la base de la validez anterior de un lenguaje. En este sentido, su expresar-no, esconde un expresar-sí. Ahora bien, este expresar-sí no es auténtico, precisamente porque se dice desde la aceptación previa de unas conceptualizaciones y clasificaciones determinadas que son, seguramente, de origen social. Por ello, el escepticismo locuaz es un proclamar-no. Además, no es un acto crítico, sino pasivo e inercial. Más aun, raya en la ingenuidad, puesto que el escéptico no es en absoluto consciente de estar diciendo a nada que sí. Él cree estar diciendo sólo que no. Es, en definitiva, un fenómeno de hacer-no, puesto que la expresión no es fruto de una apropiación. Por ello, el aparente decir-no del escéptico esconde un pseudo-decir-sí.

Estas reflexiones muestran cómo no todo lo que se hace pasar por una réplica a la afirmación, lo es realmente. En todos los casos anteriores, el sí no se ha dicho alto y claro, sino con voz queda. De ahí que les haya llamado pseudo-afirmaciones. Estas reflexiones en torno a qué sería el decir-sí auténtico, tanto en el proclamar como en el actuar, nos pueden ayudar a entender cuál sería su reverso, es decir, cómo se construiría el auténtico decir-no, aquel "no" que correspondería al escepticismo hermético o nihilismo.

El nihilismo consiste en decir-no, desde el rechazo a cualquier conceptualización previa y como resultado de una acción originaria. Es el vacío de sentido y de fines. Pero, ¿hasta qué punto no es el nihilismo un absurdo imposible? Contestar esta pregunta requiere entender hasta el final qué tiene que ser el nihilismo. Sólo después podremos analizar si el

nihilismo es un absurdo, si es posible superarlo, y en caso afirmativo, cómo haya de hacerse

El problema fundamental para entender el nihilismo, es el de si es posible una expresión activa del vacío de sentido y de fines. El nihilismo sería un pleno proclamar-no, acompañado de un correspondientemente pleno hacer-no. Una de las maneras, quizá la más hábil, como el nihilismo intenta proclamar-no consiste en levantar sospechas acerca de la verdad de cualquier enunciado. Se trata, pues, de cuestionar la validez última de toda gramática. Esta sospecha alcanza de lleno el centro de la diana cuando consigue revelar el origen de toda verdad. La genealogía de la verdad mina cualquier pretensión de ésta de erigirse en válida universalmente. A este proclamar-no le corresponde un hacer-no, puesto que el distanciamiento respecto de cualquier verdad, el desapego respecto de todo sentido y de toda verdad, impide emprender cualquier acción. Pero, ¿es concebible esta postura? ¿Es posible vivir el nihilismo?

El nihilismo, por mucho que se pretenda, no puede llevarse hasta el final, ni tampoco mantenerse por mucho tiempo. Tras el descubrimiento de la genealogía, la sospecha infecta todo lo que hasta aquel momento el sujeto -- el mismo que antes estaba dormido y que ahora se ha espabilado -- había considerado como verdadero, inteligible o donador de sentido. Sin embargo, y en contra de lo que en un principio pudiera parecer, el nihilismo no puede ser el punto de llegada, sino sólo una de las estaciones finales del recorrido, el último espigón que rebasar antes de entrar en puerto. Que el auténtico decir-no es sólo una postura provisional queda de manifiesto cuando preguntamos, a nuestra vez, por el origen de la investigación genealógica, por su fin, por su porqué. Bajo una determinada interpretación, al menos, la pregunta por lo que hace posible la furia destructiva del nihilismo desvelará la esperanza de buen tiempo tras la tormenta. El nihilismo actúa como lo hace por confiar en la posibilidad de desprenderse de la inercia interpretativa, por desear asumir una interpretación propia. Pero cualquiera que sea la nueva interpretación propuesta, a ella le ha de corresponder, inevitablemente, un nuevo sentido de verdad o validez. En esto consiste todo expresar-sí verdadero. Al mismo tiempo, este expresar-sí es un hacer-sí, puesto que se ha logrado desde un acto fruto de la individualidad. Se ha logrado, por fin, decir-sí de un modo auténtico. ¿Qué queda, entonces, del nihilismo?

Quizá resulte sorprendente la conclusión de que quien más quiere destruir, el nihilista, sea precisamente quien logra afirmar en mayor medida la subjetividad. Ahora bien, esta conclusión sólo puede alcanzarse porque se supone que en el momento en el que parece que sólo queda la duda, se



descubre que subsiste algo más en pie, a saber, la propia pregunta. La pregunta, el hecho de preguntar, es lo que permite seguir la pista de la individualidad. La verdadera clave de este proceso reside, entonces, en enfrentarse a la pregunta por el origen. Al hacerlo caben dos opciones. La primera, sostener que la pregunta no puede disolverse, que su misterio consiste en permanecer incontestada. Ello significaría, de algún modo, que la experiencia de la nada no se puede llegar a consumir. El nihilismo radical no sería entonces posible. La segunda, proclamar que la pregunta por el origen no es intocable. El misterio de la pregunta se debe al miedo o a la incapacidad de arriesgarlo todo. Sólo quien está dispuesto a quedarse también sin la pregunta por el sentido o por el origen, alcanza la nada. En cualquier caso, ¿no son fenómenos arbitrarios, casuales, fortuitos tanto el que inicia la experiencia de la nada como el que consiste en traspasarla? ¿No son éstos, en suma, fenómenos situados en los antípodas del pretendido acto libre, pleno de responsabilidad auténtica de un individuo?

Las alusiones a la subjetividad y a la responsabilidad incomodarán sin duda a algún lector. Como se recordará, el yo le parece a Nietzsche el peor de los fantasmas. En este sentido, cualquiera de estos términos tiene graves problemas para reflejar la "dinamita" nietzscheana. No obstante, en relación con la vuelta de tornas que sufre el nihilismo, es necesario advertir que la superación de la nada sólo es posible después de haberla pensado y experimentado en su totalidad. Pensar y experimentar la nada, es consumirla, estar más allá de ella. Se ha estado dispuesto a perderlo todo, pero sólo quien arriesga, gana. Y, sin embargo, este resultado no es en absoluto necesario, puesto que de sobra sabemos que experimentar la nada puede significar quedarse en ella, como ocurre en algunos casos de trastornos psicológicos profundos. Estas crisis agudas sugieren que a veces el decir-no puede ser definitivo. (¿O es que nos atreveremos a decir que la experiencia continua de la nada, la angustia, no conlleva ningún "padecimiento", sino algún tipo de "actividad", y que, por tanto, se trata de algo así como una experiencia activa de la nada? Interpretar así algunas situaciones sería un rasgo de indudable cinismo.)

Si es verdad que pensar y experimentar la nada, es sólo una condición necesaria, que no suficiente, para superarla, entonces resulta imprescindible indagar por esa otra condición adicional que posibilitará la salida del nihilismo. La tentación en este punto es responder acudiendo a la subjetividad, al poder de la voluntad, al acto creativo, a la inauguración de un modo nuevo de entender las cosas a partir del propio yo. Acudir, pues, a una subjetividad no motivada, origen de sus propios actos, y que se da a sí misma sus propios fines. Para ella, el acto de abandono del nihilismo sería,

precisamente, su primer acto libre. Este recurso es, en realidad, la última hipótesis necesaria en una determinada descripción de lo que sería una vida y un pensamiento auténticamente responsables. Pero no hay que olvidar su estatuto de hipótesis.

Hasta aquí hemos visto qué comportaría un decir-sí auténtico: cómo no debería ser confundido con pseudo formas de decir-sí, qué sería un decir-no auténtico, y cómo al decir-no de una manera plena, cabría decir-sí también de modo pleno. No querría acabar esta sección, sin embargo, sin hacerme eco de dos fisuras en la argumentación, a mi entender, fundamentales. Por una parte, sigue sin estar claro que sea posible pensar y experimentar la nada hasta el final. Por otra, sigue siendo confuso cómo se puede superar una situación así.

Por lo demás, el estudio del nihilismo presenta, en mi opinión, enormes paralelismos con la paradoja en la que se ve envuelto el relativismo cuando se adopta como filosofía emancipadora. La afirmación del relativismo surge por el afán de evitar el dogmatismo universalista, es decir, por el deseo de enfatizar la legitimidad de posturas que no han sido tenidas tradicionalmente en cuenta. La vindicación de la validez de esas otras posturas tiene, desde este punto de vista, consecuencias liberadoras. Sin embargo, los movimientos emancipatorios difícilmente pueden evitar la siguiente contradicción. Con el tiempo han aprendido que la defensa de sus intereses pasa por alcanzar posiciones de poder. Pero la lucha por el poder casa difícilmente con la ideología relativista, puesto que supone aspirar a legislar desde una posición determinada y, por tanto, a someter a dicha legislación posiciones contrarias. De esta manera, se abandona el relativismo, y se instaura de nuevo un universalismo, según el cual no todas las posiciones valen igual. El problema es que no parece fácil hacer teoría emancipatoria sin combinar ambos aspectos: el relativismo como punto de partida y el universalismo (de contenido distinto al imperante) como ideal de llegada. Pues bien, lo mismo le pasa al nihilismo. Pretende no creer en nada. Pretende, incluso, esa situación como ideal. Pero su actitud revela que está buscando algo en qué creer, o quizá incluso, que ya ha encontrado algo en qué creer.

## 4. La sorpresa del tratamiento del escepticismo en la filosofía analítica

En el epígrafe anterior, he desarrollado una línea argumentativa cuyo objetivo era defender que el único escepticismo interesante y peligroso es el hermético. Como consecuencia de esta manera de pensar, podría considerarse que las discusiones de la filosofía analítica sobre escepticismo tienen un atractivo secundario. Esta crítica estaría sustentada por la misma naturaleza de la filosofía analítica. En efecto, la filosofía analítica, como su propio nombre indica, tiene como objetivo el análisis o descomposición del lenguaje en sus distintos constituyentes. Esta corriente del pensamiento defiende, pues, que la filosofía tiene como tarea esencial el análisis del lenguaje, y llega incluso a sostener que ésta es su única tarea propia:

Lo que distingue a la filosofía analítica en sus distintas manifestaciones de otras escuelas es, en primer lugar, la creencia de que una explicación filosófica del pensamiento puede obtenerse mediante una explicación filosófica del lenguaje, y, en segundo lugar, la creencia de que una explicación comprensiva sólo puede obtenerse de este modo (Dummett 1993, 4)

Se trata, entonces, de la propuesta de una nueva metodología, el análisis del significado, desde la que abordar los problemas eternos de la filosofía. De acuerdo con este programa de investigación, la epistemología debería ocuparse necesaria y, quizá, exclusivamente del análisis de los términos epistémicos básicos:

Puesto que no había ninguna manera de decidir qué concepción de la realidad es la correcta, la aproximación más fructífera consistía en investigar de qué concepción del significado se trataba (Dummett 1995, 13)

De manera que, si se hace filosofía analítica en toda su pureza, la cuestión del escepticismo debería plantearse en el terreno del lenguaje. Ahora bien, concluiría con firmeza el razonamiento desplegado en los párrafos anteriores, al rechazar la posibilidad, inteligibilidad o validez de abordar el escepticismo en otro terreno que no sea el lingüístico, la filosofía analítica evita el enfrentamiento verdaderamente clave.

Sin embargo, quizá no debemos echar las campanas al vuelo tan rápidamente. De todo lo dicho hasta aquí sólo se deduce que el

escepticismo hermético es una posibilidad que merece la pena tener en cuenta, y si la filosofía analítica sólo se ocupa de lo que hemos considerado escepticismo locuaz, entonces el tratamiento del escepticismo por parte de la filosofía analítica no sería demasiado interesante y radical. Pero, ¿qué podemos decir en relación con estos dos condicionales?

Respecto al primer condicional, y de acuerdo con lo que hemos visto, aún quedan por explorar muchos recovecos del discurso hermético, antes de poder asegurar que éste no sea un mero absurdo. Sólo si se demuestra que el escepticismo hermético no es un contrasentido, vendrá a cuento decir entonces que la filosofía analítica ha orientado mal sus flechas al dirigir las hacia la falsa presa del escepticismo locuaz. Así, mientras no quede claro si el escepticismo hermético tiene algún viso de éxito, el rechazo del método analítico habrá de esperar.

Respecto al segundo condicional, creo que debemos ser especialmente cuidadosos antes de dar por sentado su validez. Es cierto, al menos en principio, que la filosofía analítica parece ocuparse sólo del escepticismo locuaz. En cualquier caso, esta decantación ha de interpretarse, no como un despiste, sino como una opción razonada. Para la filosofía analítica cualquier investigación filosófica debe partir de la validez del lenguaje, y plantearse dentro de él. En este sentido, las investigaciones acerca del escepticismo no son ninguna excepción. De hecho, la idea de que el escepticismo hermético no es una posibilidad real fue defendida en su momento, si bien de distinto modo, por dos de los padres de la filosofía analítica, a saber, Moore y Wittgenstein. Ambos autores se aproximan al escepticismo desde el ámbito lingüístico, pero lo hacen de una manera crítica, puesto que defienden que no es posible escoger otro punto de partida para el análisis. En esta misma línea habría que situar, también, las críticas de Quine a la posibilidad de cuestionar el marco de pensamiento o del sistema de creencias en su conjunto. Desde este punto de vista, por tanto, no se trataría tanto de que la filosofía analítica sea incapaz de plantear el problema a un nivel interesante, como que se niega a hacerlo por considerar que no existe tal "nivel interesante". Por ello, no sería correcto decir que la epistemología analítica peca de ingenua al ocuparse del escepticismo intra-lingüístico, puesto que se trata de una elección argumentada. A su entender, el escepticismo hermético no representa ningún peligro.

Precisamente porque esto es así, resulta sorprendente descubrir que, en determinados momentos y autores, la filosofía analítica traspasa esa frontera auto-impuesta, para adentrarse en el tratamiento del escepticismo hermético. Éste es el caso, sorprendentemente también, de Moore y

Wittgenstein. En efecto, a estos autores les ocurre que, una vez agotadas las posibilidades de discusión del escepticismo locuaz, se adentran de modo imprevisible a discutir el escepticismo hermético. De algún modo, es como si el escepticismo hermético se les infiltrara a escondidas, sin que puedan hacer mucho por evitarlo. En los próximos capítulos, tendremos ocasión de comprobar de qué manera tanto Moore como Wittgenstein pasan, sin solución de continuidad, de debatir acerca del escepticismo locuaz a mencionar cuestiones relacionadas con el escepticismo hermético. Precisamente, este quiebro en las expectativas hace que el estudio de estos autores sea enormemente interesante para entender el desarrollo del tratamiento del escepticismo por parte de la perspectiva analítica.

Pero para poder entender el significado de esta ruptura, será necesario tener a la vista el alcance de los análisis acerca del escepticismo más frecuentes dentro de la tradición analítica. Como he dicho, se trata, en su mayoría, de discusiones acerca del escepticismo locuaz. Pues bien, a la hora de estudiar la manera de abordar el escepticismo locuaz por parte de la filosofía analítica, me ha parecido interesante escoger el acercamiento al escepticismo acerca del mundo exterior. La razón de mi elección es triple. Por una parte, el debate sobre el supuesto conocimiento de la existencia del mundo y sus propiedades, además de ocupar un lugar central a lo largo de la historia de la filosofía, ha recibido una enorme atención en las discusiones analíticas contemporáneas. Por otra parte, muchos de los argumentos analíticos en pro y en contra del escepticismo acerca del mundo exterior pueden ser aplicados a otras áreas del conocimiento, por lo que su estudio supone una buena introducción al tratamiento del escepticismo locuaz dentro de la filosofía analítica en general. Por último, los interrogantes que plantea el escepticismo acerca del mundo exterior nos permitirán ser testigos del interesante cambio de rumbo en las investigaciones analíticas. Así, lo que comenzaría siendo un reivindicativo análisis del escepticismo locuaz, terminará convirtiéndose en un intento de profundizar en las posibilidades del escepticismo hermético.

## **5. Las hipótesis escépticas**

Muchos de los argumentos comúnmente avanzados para apoyar el escepticismo acerca del mundo exterior, hacen un uso esencial de lo que llamaré "hipótesis escépticas" o "contraposibilidades". Con este nombre me refiero a aquellos experimentos mentales en los cuales distintas

circunstancias provocan o bien que el mundo sea muy diferente a como creemos que es, o que no exista en absoluto. En este sentido, no es difícil recordar ejemplos de argumentos que nos invitan a imaginar que estamos soñando, o que somos víctimas de un genio maligno, o -- en la versión esforzadamente más precisa de finales de siglo -- que somos cerebros en cubetas de laboratorio a los que se les inducen experiencias variadas mediante estimulación directa de los nervios aferentes o de la región cortical. Y quien prefiera metáforas más futuristas sólo tiene que acudir a los experimentos con la llamada realidad virtual.

Sea cual sea la historia imaginada, la clave del éxito de estas hipótesis reside en concebir una determinada situación, de modo que sea imposible descartar la posibilidad de que se dé. Para ello, es preciso suponer que nuestra experiencia sería la misma tanto si la situación imaginada es real como si no. Es decir, que si atendemos a los que nos cuentan nuestras experiencias, no habría ninguna manera de distinguir si estamos soñando o no. Mediante las hipótesis escépticas, la experiencia deja de ser una garantía mediante la que justificar nuestra creencia en la existencia del mundo. Las contraposibilidades se convierten, así, en una de las maneras más sólidas de quebrar la seguridad de que exista conocimiento del mundo exterior. Luego no es de extrañar que la discusión del papel, relevancia y validez de las hipótesis escépticas haya recibido tanta atención por parte de la epistemología clásica, interés que se ha prolongado en los últimos años con el desarrollo y perfeccionamiento de los argumentos a favor y en contra de dichas hipótesis.

En cualquier caso, no debemos dejarnos despistar por la parafernalia que envuelve a cada una de las situaciones imaginadas, sino que debemos centrarnos en el problema que nos presentan. La cuestión que plantean las contraposibilidades escépticas consiste en que es difícil aceptar que tengamos conocimiento del mundo, si no podemos excluir la posibilidad de que se den las situaciones imaginadas. Así pues, la estructura del argumento del sueño, o de cualquiera de sus variantes técnicas más modernas, es la siguiente.

*1ª premisa:* Si no conoces que no estás soñando ahora, no conoces, por ejemplo, que estás leyendo ahora unas páginas impresas.

*2ª premisa:* No conoces que no estás soñando, puesto que quizá estés soñando.

*Conclusión:* No conoces que estás ahora leyendo.

Expuesto de manera esquemática, el argumento (en donde  $C$  sustituye a conocimiento,  $S$  a sujeto,  $p$  a cualquier proposición empírica y " $\neg$ " indica el signo de negación) queda entonces así:

1ª premisa: Si  $\neg C (\neg Sp)$ , entonces  $\neg Cp$

2ª premisa  $\neg C (\neg Sp)$

Conclusión  $\neg Cp$

Así, uno de los procedimientos típicos de argumentación escéptica consiste en preguntar a todo aquel que afirme saber algo acerca de la situación en que se encuentra, o acerca del mundo que le rodea, "¿Cómo sabe usted que no está soñando, o que no es un cerebro en una cubeta sometido a una estimulación artificial que produce pseudo-experiencias, o que el mundo no ha sido creado hace cinco minutos?" Mediante estas preguntas, el escéptico nos interroga por las razones que tenemos para preferir la alternativa del sentido común -- que afirma que no estamos soñando, que nuestras experiencias no están siendo producidas artificialmente, y que el mundo es muy antiguo -- a la alternativa contraria -- que cuestiona las afirmaciones anteriores

El escepticismo basado en las contraposibilidades acepta, pues, la definición de conocimiento que presentamos en el capítulo anterior, según la cual para que una creencia se transforme en conocimiento, es necesario que estemos justificados para sostenerla. Pero a continuación cuestiona que sea posible cumplir satisfactoriamente el requerimiento de la justificación, con lo cual elimina el punto de apoyo necesario para elevar la creencia a conocimiento: si no puedes eliminar la posibilidad de que estés soñando que  $p$ , entonces no puedes conocer que  $p$ .

En definitiva, la situación del aspirante a poseer algún conocimiento acerca de la situación en que se encuentra, es muy distinta de como piensa que es. Dicho más simplemente, el mundo no tiene por qué ser como le parece. Tal y como he descrito la estrategia escéptica, ésta consiste en preguntar constantemente, al modo sofista, "¿Cómo lo sabes?" a todo aquel que formule una tesis. La iteración continua de las preguntas y el imparable retroceso en las respuestas agota a todo aquel que se siente a dialogar con el escéptico, y quizá también al mismo escéptico. Al escéptico que inquiere sin cesar por las razones de nuestro conocimiento, el no-escéptico siempre

puede dejarle por imposible. Mayor problema presenta, sin embargo, el escéptico que, basándose en las contraposibilidades, plantea obstáculos a la justificación del conocimiento que el no-escéptico debe vencer.

La fuerza del argumento escéptico basado en las contraposibilidades ha sido ampliamente reconocida por filósofos de tendencias muy distintas a lo largo de la historia. Claro que, en vista de las catastróficas consecuencias que implicaba, muchos han sido también los que han intentado descubrir algún fallo en este esquema. Esto es especialmente cierto en relación con la tradición analítica. Así, aunque las hipótesis escépticas constituyen sólo una de las maneras de montar un argumento escéptico, ocupan un lugar lo suficientemente importante en la tradición analítica como para merecer un tratamiento detenido. Además, el estudio de las hipótesis escépticas y de algunos de los ataques a que han sido sometidas, arroja luz sobre las distintas tendencias epistemológicas dentro de la filosofía analítica. Ésta será, pues, nuestra próxima tarea.

## 6. Conclusión

Las reflexiones de este capítulo contienen en esencia el despliegue de los siguientes capítulos de esta investigación. Por una parte, estudiaremos el reto que presenta el escepticismo locuaz desde la perspectiva de la filosofía analítica. Para ello, recorreremos las objeciones que presentaron Moore y Wittgenstein al escepticismo acerca del mundo exterior que se construye a partir de las contraposibilidades. Por otra parte, seremos testigos de cómo el planteamiento del escepticismo hermético surge inevitablemente, una vez agotadas las posibilidades del escepticismo locuaz. De hecho, a pesar de que tanto Moore como Wittgenstein pretenden en un principio debatir acerca del escepticismo locuaz, terminan pasando sin solución de continuidad a mencionar cuestiones relacionadas con el escepticismo hermético. Intentaremos entonces investigar hasta qué punto y de qué manera es formulable el escepticismo hermético. A continuación, presentaremos algunos desarrollos posteriores de la filosofía analítica inspirados en las posturas de Moore y Wittgenstein. Por último, el desafío escéptico hará que nos topemos de bruces con la discusión de la posibilidad misma de la epistemología.



# CAPÍTULO 4

---

## DE LO QUE LE SUCEDIÓ A G. E. MOORE CUANDO INTENTÓ JUSTIFICAR LAS CREENCIAS COTIDIANAS <sup>5</sup>

*Lo más sospechoso de las soluciones es que se las encuentra  
siempre que se quiere*

*(Sánchez Ferlosio, Vendrán más años malos y nos harán  
más ciegos)*

### 1. Introducción

En este capítulo me ocuparé de la teoría del conocimiento elaborada por G. E. Moore. Como veremos, el proyecto epistemológico de este filósofo se articula en torno al siguiente objetivo: mostrar la validez de las creencias cotidianas o creencias del sentido común frente a las afirmaciones del escepticismo. En general, el tipo de escepticismo del que se ocupa principalmente Moore es el que en el capítulo anterior denominé escepticismo locuaz. En este sentido, el atractivo de su postura reside en darse cuenta de que un ataque parcial a nuestras creencias no es tan dañino como pudiera parecer en un principio. Sin embargo, el éxito de su argumentación dependerá, en último término, de su capacidad para deshacerse del escepticismo hermético. A este respecto, si bien defiende con tesón lo absurdo de pretender suspender el juicio acerca de todo nuestro

---

<sup>5</sup> Este capítulo está basado en la ponencia que bajo el título “Scepticism and Analytic Philosophy: G. E. Moore” presenté en el *Second European Congress of Analytic Philosophy* que tuvo lugar en Leeds, Reino Unido del 5 al 7 de septiembre de 1996. Una primera versión de mi interpretación de la postura de Moore ha salido publicada con el título “G. E. Moore y la justificación de las creencias cotidianas” en Serrano de Haro, A. (de) 1997 *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Universidad Complutense.

sistema de creencias, Moore termina siendo consciente de que su argumentación no es todo lo convincente que debiera

Antes de comenzar a desarrollar este capítulo, puede ser útil presentar algunas cuestiones básicas acerca de la postura de Moore. A fin de encontrar una justificación para las creencias cotidianas, Moore explora en primer lugar una estrategia de argumentación por la que intenta localizar una justificación para nuestra creencia en la existencia del mundo. Los análisis que lleva a cabo muestran que no es posible confirmar la verdad de la única proposición que, según él, podría cumplir esta tarea justificativa, a saber, "Existen los contenidos sensibles", sino que sólo nos es dado suponer esta proposición como hipótesis. Así pues, este primer intento de justificación termina, como veremos, en fracaso.

Moore decide entonces cambiar de modo drástico su aproximación al problema de la justificación de nuestras creencias cotidianas. De ahí que desarrolle una segunda estrategia de argumentación que le sirva para afirmar la existencia del mundo de una manera indirecta. Su razonamiento reza, entonces, así: si carecemos de motivos para dudar de dicha existencia, entonces podemos afirmarla justificadamente. El resultado de su búsqueda será que no existen razones para dudar de la existencia del mundo y, consecuentemente, que estamos justificados en creer en ella. La táctica de Moore consiste, en definitiva, en pasar el peso de la prueba al bando contrario, puesto que sólo en caso de que el escéptico consiga aportar razones para dudar de la existencia de la realidad exterior, tendrá sentido que dudemos de dicha existencia. Y, a la inversa, mientras no sea capaz de aportar estas razones, las creencias cotidianas no sufren amenaza alguna.

Esta segunda estrategia de justificación de las creencias cotidianas va estrechamente ligada en sus escritos a la defensa de lo que llamaré la "tesis de los grados de certeza", según la cual la justificación de nuestras creencias está en función del grado de certeza con el que se nos presentan. Como era de esperar, el recurso de Moore a la segunda estrategia de justificación y a la tesis de los grados de certeza ha dado lugar a numerosas interpretaciones críticas. Lideradas por pensadores como Thompson Clarke, Myles Burnyeat o Barry Stroud, este tipo de lecturas sostiene que su postura constituye una manera ingenua y, por lo tanto, no filosófica, de deshacerse del escepticismo. A pesar de su plausibilidad inicial, creo que estas interpretaciones de su epistemología deben ser revisadas por las razones que en su momento ofreceré.

Ahora bien, esta primera defensa de la valía filosófica de Moore no impedirá que señale que, en último término, su intento de justificar las creencias cotidianas no llega a buen puerto, puesto que deja inevitablemente

abierta la puerta al escepticismo. A pesar de este fracaso, creo que su proyecto filosófico merece todos nuestros respetos. Moore pertenece a esa tradición de pensamiento, representada de manera paradigmática por Hume, que reconoce la existencia de una falla entre la justificación de nuestras creencias en el ámbito cotidiano y su justificación en el ámbito filosófico. El estudio de sus textos nos obliga a enfrentarnos con las dificultades que surgen de la aplicación de los métodos filosóficos a las creencias cotidianas. A pesar de estas dificultades, o quizá debido a ellas, Moore nunca cesó en su empeño de encontrar la manera de privilegiar las creencias cotidianas frente a las conclusiones escépticas de determinadas actitudes filosóficas. Ésta es, precisamente, su característica más impresionante: nunca se desprendió de su yo cotidiano mientras filosofaba. En este sentido, el controvertido apelativo de "filósofo del sentido común", utilizado frecuentemente para designarle, se puede considerar un elogio.

## 2. ¿Requiere la justificación apodicticidad?

¿Cómo concibió Moore la justificación de las creencias que mantenemos en la vida cotidiana? Para poder responder esta pregunta con algo de precisión, es enormemente interesante estudiar uno de sus primeros escritos, el denso y largo "The Nature and Reality of Objects of Perception" (Moore 1905). Resulta curioso observar que la bibliografía secundaria no suele reparar en este escrito. A mi entender, se trata de un error. En este artículo Moore reflexiona en torno a las distintas estrategias de justificación posibles, y ofrece claves importantísimas para entender el desarrollo posterior de su teoría.

Moore comienza su escrito preguntándose si tenemos razones para sostener la existencia de objetos materiales y de otras personas

¿Cómo sabemos que existe algo aparte de nuestras percepciones y aquello que directamente percibimos? ¿Cómo sabemos que existen otras personas que tienen percepciones de algún modo similares a las mías? (Moore 1905, 32)

A continuación, introduce una definición de justificación, según la cual "una razón buena es una proposición verdadera que no sería verdadera a menos que la creencia fuera verdadera" (Moore 1905, 35). Concibe, pues, la justificación como un vínculo entre la verdad de la creencia y la verdad de la proposición que sirve como razón de ella. Inmediatamente después,

Moore pasa al tema que nos interesa, a saber, explorar dos maneras distintas de aplicar esta definición. Veamos en qué consisten estas estrategias de justificación de nuestras creencias cotidianas, así como los resultados que alumbran

## 2 1. Primera estrategia de justificación

La primera estrategia que Moore analiza consiste en intentar encontrar una proposición que sirva como razón para justificar nuestra creencia en la proposición que afirma la existencia del mundo. En este artículo, Moore sugiere, sin que medie mayor explicación por su parte, que la única proposición que puede servir como justificación es "Existen los contenidos sensibles"

Si nuestra propia observación nos ofrece alguna razón para creer en la existencia de otras personas, es porque debemos asumir la existencia, no sólo de nuestras propias percepciones, pensamientos y sentimientos, sino también de [ ] los "contenidos sensibles". Tenemos que suponer que algunos de estos contenidos sensibles existen, precisamente en el mismo sentido en que suponemos que nuestras percepciones, pensamientos y sentimientos existen (Moore 1905, 79)

Obviamente, la validez de esta tesis depende de qué entendamos por "contenidos sensibles". De ahí que resulte extraño que en ningún momento de este artículo se detenga Moore a explicar esta noción clave. Sin duda, la ausencia de una definición precisa es una grave deficiencia. El problema es que tampoco encontramos descripciones demasiado iluminadoras de esta noción cuando acudimos a otros escritos suyos. Moore introduce el término *sense-datum* por primera vez en su artículo "The Subject Matter of Psychology" (Moore 1909, 36-62). También lo utiliza en una reseña al libro *Empfindung und Denken* del filósofo husserliano Messer (Moore 1910, 395-409). Pero es sólo en artículos posteriores donde encontramos menciones más concretas al significado de este término. Por ejemplo, en "A Defence of Common Sense", al analizar la proposición "Estoy percibiendo *esto*", Moore dice

Sólo dos cosas me parecen ciertas del análisis de esas proposiciones ["Esto es una mano", "Eso es el sol", "Esto es un perro"] [ ], a saber, que siempre que sé o juzgo que esa proposición es cierta, 1) hay siempre algún

*dato sensible* acerca del cual la proposición en cuestión es una proposición -- algún dato sensible que es *un* tema (y, en cierto sentido, el tema principal o último) de la proposición en cuestión, y 2) que, sin embargo, *lo que* sé o juzgo como verdadero de este dato sensible no es (en general) que sea *él mismo* una mano, o un perro, o el sol, etc , según el caso (Moore 1925, 54)

Y aclara, un poco más adelante:

Para indicar al lector qué entiendo por datos de los sentidos, sólo necesito pedirle que mire su mano derecha. Si lo hace, será capaz de distinguir una cosa [ ] que es idéntica, como notará a primera vista, no a toda su mano derecha, sino a la parte de su superficie que ve realmente. Incluso podrá notar (tras una breve reflexión) que es dudoso que pueda ser idéntica a la superficie de su mano. A lo que me refiero con "datos de los sentidos" es a cosas que son (en cierto aspecto) *del mismo tipo* que las que uno ve al mirar su mano (Moore 1925, 54)

Probablemente, es en un texto tardío, su "A Reply to my Critics" (Shilpp 1952, 683), donde Moore nos ofrece su caracterización más técnica de la expresión "datos de los sentidos". Allí, usando ejemplos de post-imágenes, mantiene que el objeto de una percepción directa es, por definición, un dato sensible. Mediante esta definición, sin embargo, Moore no hace sino trasladar el problema, puesto que en ningún momento logra ofrecernos una explicación detallada de qué haya de entenderse por percepción directa que no esté basada a su vez en la noción de dato sensible. Su argumentación en este texto permanece, por lo tanto, en punto muerto.

En último término, Moore intenta evitar el problema de las definiciones, mediante la apelación a ejemplos de percepción directa, tal y como señala David O'Connor en su libro dedicado a la metafísica mooriana:

La manera en que Moore rompe el círculo de decir que los datos de los sentidos son lo que percibimos directamente y que lo que percibimos directamente son datos de los sentidos, es damos ejemplos de lo que él considera que son casos ordinarios, directos y no sujetos a ambigüedad de percepción directa (O'Connor 1982, 89)

Pues bien, para reconstruir la argumentación de Moore a la vista de estas dificultades, creo que es útil tener en cuenta la trayectoria intelectual en la que él se había embarcado. Del ambiente académico británico de sus años de carrera no formaban parte ya las tradicionales controversias entre el empirismo utilitarista y el intuicionismo (de este último había surgido en el

siglo XVIII la llamada "escuela escocesa del sentido común") Por el contrario, el último tercio del XIX estaba dominado por el idealismo absoluto, y el tradicional empirismo británico parecía moribundo (Hacker 1996, 5-9) Moore, que había sido idealista en su juventud, comenzó su andadura filosófica con un enérgico rechazo al idealismo. Su revuelta comienza en 1898 con su tesis doctoral sobre la ética kantiana, y continúa en su artículo "The Nature of Judgment" (Moore, 1899). Pero, sin duda, es en su influyente escrito "The Refutation of Idealism" (Moore 1903<sub>b</sub>) donde desarrollaría al máximo su crítica Precisamente, el hecho de que allí se ocupara de los "contenidos sensibles" podría explicar que no se detuviera a aclarar con más detalle esta cuestión en el artículo "The Nature and Reality of Objects of Perception", escrito tan sólo dos años después.

En efecto, en "The Refutation of Idealism" Moore se propone impugnar la doctrina de Berkeley, según la cual *esse est percipi*, es decir, que la realidad es un objeto de percepción, mental, espiritual o subjetivo. Sostiene entonces que todavía no se ha aportado ninguna razón convincente para suponer que no se puede distinguir entre la experiencia y sus objetos, esto es, que lo que percibimos no existe con independencia de que lo percibamos. Se opone así a la teoría de las imágenes mentales y, de manera más general, insiste en que los objetos de conocimiento existen con independencia de que sean conocidos.

Si seguimos la estela de "The Refutation of Idealism", nos damos cuenta de que todo su afán al hablar de percepción directa, consiste en intentar distinguir dos tipos de cosas. Por una parte, aquellos objetos cuya existencia es independiente de su percepción, como, por ejemplo, las personas, las macetas o los coches. Por otra, aquellos objetos cuya existencia depende de su percepción, como, por ejemplo, las ideas, las post-imágenes, los deseos o los dolores. Entre estos últimos habría que situar también a los contenidos sensibles.

Obviamente, si quisiéramos investigar mejor su teoría de la percepción y el alcance de su realismo, sería necesario discutir con mayor detalle qué entiende Moore por datos de los sentidos y por percepción directa Para ello, sería imprescindible considerar lo que posteriormente diría sobre esto en su obra *Some Main Problems of Philosophy* y, quizá también, cuanto Russell decía en aquella época sobre *sense-data* No obstante, las consideraciones anteriores resultan suficientes para proseguir con la línea principal de este ensayo, es decir, para mostrar el esquema general de la argumentación de Moore acerca de la justificación de las creencias cotidianas.

Recordemos entonces el punto en el que estábamos. Moore había dicho que la única razón que podemos aportar en favor de nuestra creencia en la existencia del mundo, es la existencia de los contenidos sensibles. El problema fundamental que se nos plantea entonces, es que la observación no nos permite confirmar la existencia de los datos sensibles. No tenemos ningún motivo para creer que todas las cualidades que observamos, existen en el lugar donde las percibimos. La tesis de que la existencia de las cualidades sensibles es independiente de su observación, no es sino una consecuencia más de su rechazo al idealismo.

Así pues, la proposición "Existen los contenidos sensibles" no puede ser afirmada, sino que sólo puede introducirse a modo de hipótesis. Pero, si es imposible afirmar la proposición "Existen los datos sensibles" y si ésta es la única proposición que puede servir como justificación de nuestra creencia en el mundo exterior, entonces no estamos justificados en creer en la existencia del mundo. De este modo, la primera estrategia de justificación de nuestras creencias cotidianas termina en fracaso.

A la vista de este resultado, Moore se pregunta cómo seguir adelante con el propósito de afirmar la existencia del mundo y las personas. Es en este contexto en el que decide desarrollar una segunda estrategia de justificación, la cual le conducirá a explorar un nuevo territorio filosófico. Esta investigación ocupará un papel destacado en su trayectoria intelectual, y marcará una nueva manera de entender la epistemología dentro de la tradición anglosajona. Al estudiar a Moore, muchos especialistas concentran su atención en escritos posteriores, sin darse cuenta de que es en el artículo "The Nature and Reality of Objects of Perception", publicado al inicio de su carrera, donde Moore explica la necesidad de plantear las cosas de otra manera. Veamos, a continuación, en qué consiste su originalidad.

## 2.2. Segunda estrategia

Tras los decepcionantes resultados obtenidos mediante la primera estrategia de justificación, Moore cambia la dirección de sus investigaciones para poder alcanzar su objetivo de afirmar la existencia del mundo y de las otras personas. La segunda estrategia de justificación consistirá en intentar encontrar una proposición que justifique la *negación* de la proposición que afirma la existencia del mundo. Con este nuevo planteamiento, Moore abandona toda pesquisa para encontrar una razón que *afirme* la existencia del mundo, a base de confirmar que, por ejemplo, los datos sensibles existen. Su objetivo ahora es averiguar si existe una razón para *negar* la existencia del

mundo. De ahí que Moore se aplique a la tarea de analizar si tiene sentido suponer que los datos sensibles *no existen*. Este cambio de perspectiva puede apreciarse en la siguiente cita:

¿Hay alguna razón para pensar, por ejemplo, que *ninguno* de los colores que percibo como ocupando áreas de cierto tamaño y forma, existen realmente en las áreas que parecen ocupar? (Moore 1905, 90)

Pues bien, la conclusión de Moore a este respecto es que no es posible encontrar razones que justifiquen la duda acerca de los datos sensibles. Esta tesis surge a raíz de la crítica de Moore a uno de los principales argumentos de la historia de la filosofía en contra de la existencia de los datos sensibles. Se trata del argumento que descansa en el supuesto de que dos clases de cosas no pueden existir al mismo tiempo en el mismo lugar. Este argumento había sido utilizado ya por Platón en *Teeteto* 152b, y también por Locke, pero Moore se fija, en cambio, en la versión que Berkeley introduce en su primer diálogo entre Hylas y Filónus.

Aunque la misma cantidad de agua puede *parecer* al mismo tiempo caliente y fría (si una de las manos que sumergimos está caliente y la otra fría), sin embargo, el calor y el frío no pueden ambos estar *realmente* a la vez en la misma cantidad de agua (Moore 1905, 92)

Este argumento había servido a Berkeley para argumentar que no existen los datos sensibles. Moore no está en absoluto de acuerdo con esta conclusión, sino que sostiene, en cambio, que el argumento sólo nos permite afirmar que *algunas* de las cualidades que percibimos no existen. Moore apoya esta afirmación diciendo que sólo tenemos razón para afirmar que algo no existe en el lugar en el que lo percibimos, si suponemos que ese mismo lugar está ocupado por otra cualidad.

Creo que es claro que no tenemos razón para afirmar, en ningún caso, que un color percibido *no* existe realmente en el lugar en el que percibimos que está, *a menos* que asumamos que ese mismo lugar está ocupado en realidad por algo distinto -- *bien* por otras cualidades sensibles, *o bien* por objetos materiales como los que la física supone que existen (Moore 1905, 95)

El núcleo del argumento consiste en que para poder suponer que algunas de las cualidades sensibles que observamos no existen, debemos imaginar que existen otras que las sustituyen. Al fin y al cabo, señala Moore,



algo debe ocupar el espacio que ellas dejan. La conclusión de estas reflexiones será que, si bien no podemos observar qué contenidos sensibles existen, sí podemos afirmar que algunos contenidos sensibles existen. Así pues, nuestras observaciones no nos ofrecen ningún motivo para creer que no existe ninguna cualidad sensible. Pero, continúa Moore, si no tenemos razones para negar la existencia de los contenidos sensibles en general, entonces no tenemos razones para negar la existencia del mundo exterior.

Ahora bien, el argumento anterior olvida mencionar una premisa fundamental. En efecto, para que el razonamiento sea válido, es necesario suponer la realidad del espacio sensible en el que existen esas cualidades. Moore no repara en este punto que pone en cuestión el conjunto de su objeción. En cualquier caso, lo que a nosotros nos interesa aquí no es tanto el argumento en sí, como el hecho de que es la utilización de la segunda estrategia de justificación lo que permite a Moore presentar la conclusión final a su artículo. Podemos rechazar el escepticismo, porque no existen razones para dudar de la existencia del mundo.

Dado que éste es el estado de la cuestión, pienso que por lo menos puedo defender que tenemos razones para suspender el juicio acerca de si lo que veo *no* existe realmente. También creo que tenemos motivos para retomar la investigación de un modo más cuidadoso a como a veces se ha llevado a cabo en el pasado. (Moore 1905, 96)

De esta manera indirecta, Moore cree haber logrado justificar la afirmación de la existencia de la realidad exterior. Frente al fracaso de la primera estrategia, Moore está convencido de que, esta vez, el timón conduce a buen puerto. Ahora bien, para que la descripción de la postura epistemológica de Moore sea completa, es necesario aludir a otra sorprendente afirmación suya, a saber, la tesis de los grados de certeza.

### **3. La tesis de los grados de certeza**

La estrategia de justificación indirecta mencionada en el párrafo anterior va estrechamente ligada a la defensa de lo que llamo la "tesis de los grados de certeza". Moore presta atención al hecho de que nuestras creencias se nos presentan con distintos grados de certeza, y proclama que su justificación está en función del grado de certeza que les acompaña. De este modo, su epistemología se apoya, en último término, en el hecho de

que estamos más seguros de la verdad de ciertas proposiciones que de la verdad de otras

La relación entre la segunda estrategia de justificación y la tesis de los grados de certeza, aparece reflejada ya en el artículo "The Nature and Reality of Objects of Perception". En efecto, justo después de extraer las conclusiones de aplicar la segunda estrategia al asunto de la justificación de nuestro conocimiento de la realidad exterior, y ya al final del artículo, Moore introduce una primera muestra de su futura confianza en la tesis de los grados de certeza. Entonces, enfatiza que el grado de certeza asociado a la creencia en la existencia del mundo es mayor que el que acompaña a la creencia en la no existencia del mundo. Así, el penúltimo párrafo de su artículo nos advierte de lo ridículo que resulta negar la existencia del mundo exterior con estas palabras:

Cuanto más miro los objetos de mi alrededor, más incapaz soy de resistir la convicción de que lo que veo existe de manera tan verdadera y real como existe mi percepción de ello. Esta convicción es abrumadora (Moore 1905, 96)

El papel que juega la tesis de los grados de certeza, es fundamental a la hora de explicar su rechazo de las conclusiones escépticas. Así, su epistemología se apoya, en último término, en su confianza en que hay ciertas cosas de las que estoy más seguro que de otras. Según este razonamiento, no es necesario establecer la certeza de nuestra afirmación de conocimiento de la realidad exterior; sino que sólo es necesario mostrar que la afirmación de conocimiento de la existencia del mundo exterior tiene un grado de certeza mayor que las premisas escépticas.

Moore desarrolla las implicaciones de la tesis de los grados de certeza en numerosos escritos. Así ocurre, por ejemplo, en su artículo "Hume's Philosophy", en el cual observamos que se ha producido ya un cambio respecto a "The Nature and Reality of Objects of Perception". En efecto, mientras que en este último Moore se preguntaba si las creencias cotidianas están justificadas, en aquél sostiene ya que las creencias cotidianas *están* justificadas. El planteamiento de Moore consiste ahora en postular que las creencias cotidianas no necesitan ninguna prueba que las valide y, a la inversa, que ninguna argumentación filosófica sirve para quitarles su validez.

*La única prueba de que conocemos hechos externos reside en el simple hecho de que los conocemos.* El escéptico puede, haciendo gala de una consistencia interna perfecta, negar que conoce ningún hecho externo. Pero creo que se puede

mostrar que no tiene ninguna razón para negarlo Y, en particular, creo que se puede ver fácilmente que los argumentos que Hume usa a favor de esta posición no son concluyentes

Para empezar, sus argumentos dependen en ambos casos de dos asunciones originales [ ] Y ambas asunciones pueden, por supuesto, ser negadas Es tan fácil negarlas, como negar que conozco algún hecho externo *Y si esas dos asunciones condujeran realmente a la conclusión de que no puedo conocer ningún hecho externo, creo que sería adecuado negarlas: con justicia podríamos considerar el hecho de que conduzcan a esta conclusión absurda como lo que las refuta.* (Moore 1909b, 160) (Las cursivas son mías )

Más adelante, sigue diciendo:

Por lo tanto, Hume no presenta ningún argumento que sea suficiente para probar que no puede conocer que ningún objeto esté conectado causalmente con ningún otro, ni tampoco que no puede conocer ningún hecho externo Y, realmente, pienso que es claro que no se puede proponer ningún argumento concluyente en favor de estas posiciones *Sería siempre tan fácil negar el argumento como negar que conocemos hechos externos* Cada uno de nosotros puede, por tanto, concluir con seguridad que conocemos hechos externos [ ] En este sentido, no hay motivos para que no debamos hacer que nuestras opiniones filosóficas estén de acuerdo con lo que creemos necesariamente en otros momentos *No hay razón por la que no pueda afirmar confiadamente que realmente conozco algunos hechos externos, aunque no puedo probar la afirmación excepto asumiendo simplemente que los conozco. De hecho, estoy tan seguro, y tan razonablemente seguro, de esto como de cualquier otra cosa* (Moore 1909b, 163) (Las cursivas son mías )

El planteamiento de Moore implica, en definitiva, una reducción al absurdo del escepticismo. De acuerdo con su postura, si el argumento escéptico nos lleva a concluir que esta mano no existe, entonces es que algo anda mal en ese argumento. En las lecciones que se recogen en el libro *Some Main Problems of Philosophy*, Moore aplica, en términos muy parecidos, este tipo de prueba para reducir al absurdo los principios de Hume (Moore 1953, 119-20). La doctrina de que la confianza en que la certeza que tenemos acerca de que conocemos cosas tales como "Esto es un dedo" es mayor que la que tenemos acerca de cualquiera de las premisas utilizadas en un argumento escéptico, aparece también en un artículo posterior, "Some Judgments of Perception":

Esto, después de todo, como saben, es un dedo. No hay ninguna duda sobre ello. Yo lo sé, y todos ustedes lo saben. Y creo que estaremos a salvo si *retamos a cualquier filósofo para que presente algún argumento a favor bien de la proposición que dice que nosotros no lo sabemos, o bien de la proposición que dice que no es verdad, de manera que este argumento no descansa en alguna premisa que es, mas allá de toda comparación, menos cierta que cualquiera de las proposiciones que pretende atacar*. Por tanto, me parece que no es necesario tomar en serio las preguntas de si sabemos alguna vez cosas como éstas, y de si existen cosas materiales, puesto que es fácil contestarlas, con certeza, afirmativamente (Moore 1919, 228) (Las cursivas son mías)

Una muestra similar de su apelación a la validez de las creencias de la vida cotidiana nos la ofrece también la conocida lección "Proof of an External World":

Puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos. ¿Cómo? Levantando mis dos manos y diciendo, al tiempo que agito la mano derecha, "Aquí hay una mano", y añadiendo, al tiempo que agito la izquierda, "y aquí hay otra" [ ]

Pero, ¿acabo de probar que existían dos manos? Quiero insistir en que lo he hecho, que la prueba que he dado fue completamente rigurosa, y que es quizá imposible dar una prueba mejor o más rigurosa de ninguna otra cosa (Moore 1939, 145-6)

Las reflexiones anteriores muestran de qué manera, a partir de la estrategia de justificación indirecta y de la tesis de los grados de certeza, Moore concluye que no tenemos razones para dudar de nuestras creencias cotidianas, que estamos justificados en sostenerlas y, por tanto, que el escepticismo acerca de ellas no debe preocuparnos. Pues bien, existe una anécdota que probablemente recoja los sentimientos del lector en este momento. Me la contó un discípulo de Barry Stroud hace unos meses, y la he encontrado luego recogida en (Matson, 1991). En 1941 Moore impartió una conferencia en la Universidad de California, Berkeley -- cuyo texto se publicaría años más tarde bajo el título "Certainty". En un momento de su discurso, Moore señaló confiadamente hacia el techo y afirmó: "Sé que por esa ventana pasa la luz del sol". A lo que alguien del público contestó. "Oh, no, señor Moore. Es una falsa claraboya." No había ninguna ventana en el techo, sólo algunos paneles de cristal que encubrían la luz eléctrica. Esta embarazosa historia nos introduce en la siguiente sección

## 4. Reacción de la crítica

Como era de esperar, el recurso de Moore a la segunda estrategia de justificación y a la tesis de los grados de certeza, originó numerosas críticas. Las primeras acusaciones aparecieron ya en los artículos de Norman Malcolm, Morris Lazerowitz y Alice Ambrose incluidos en el volumen que sobre la filosofía de G. E. Moore publicó Paul Schilpp en 1942 (Schilpp 1942, 343-368; 369-394; 395-418, respectivamente). Pero me interesa destacar aquí especialmente las de Thompson Clarke (Clarke 1972, 754-769), Myles Burnyeat (Burnyeat 1977, 381-398) y Barry Stroud (Stroud 1984, 83-127), porque recogen un sentimiento bastante extendido hacia la filosofía de Moore entre pensadores contemporáneos. Según estas lecturas, la postura de Moore constituye una manera ingenua y, por lo tanto, no filosófica, de deshacerse del escepticismo. En mi opinión, este tipo de críticas debe revisarse, puesto que se basa en una interpretación simplista de los escritos de Moore.

Las razones de mi afirmación son las siguientes. En primer lugar, no es cierto, como pretenden estos autores, que Moore introduzca sus principales tesis epistemológicas *ad hoc* para librarse del escepticismo, a costa de incurrir en una petición de principio. Por el contrario, sus afirmaciones vienen avaladas por distintos razonamientos que pretenden mostrar cómo dichas tesis constituyen la única manera en que, tanto el epistemólogo como la persona no experta en cuestiones filosóficas, pueden justificar sus creencias cotidianas. En este sentido, su confianza en la utilidad de ambos elementos para refutar el escepticismo puede verse como el fruto de análisis filosóficos previos que le convencieron del inevitable fracaso al que conducen otras estrategias de justificación. En mi análisis de su artículo "The Nature and Reality of Objects of Perception" he puesto de relieve cómo Moore se adhiere a la estrategia de justificación indirecta y a la controvertida tesis de los grados de certeza, al ver que la estrategia directa no terminaba con éxito.

Además, no es éste el único ejemplo que prueba que Moore no lanza sus tesis a la ligera. A lo largo de su carrera, Moore se preocupó siempre por ofrecer razones que apoyaran su postura. Entre ellas se encuentran, por ejemplo, su tesis de que ningún principio general tiene mayor certeza que sus instancias particulares (Moore 1953), su defensa de que saber una proposición no implica poder probarla (Moore 1939, 1942), su distinción entre aquello de lo que dudamos y aquello que es dudoso (Moore 1959), o su análisis de la falacia cometida por el escéptico al utilizar la noción de

posibilidad (Moore 1959<sub>a</sub>). Más adelante, tendré ocasión de comentar con mayor detenimiento la serie de argumentaciones que ofrece Moore para apoyar su postura

En segundo lugar, tampoco es correcto calificar su postura de ingenua, puesto que Moore fue consciente en todo momento de los problemas que planteaban tanto la segunda estrategia para validar las creencias cotidianas, como la tesis de los grados de certeza. A este respecto, resulta esencial advertir que ni su adhesión a la estrategia de justificación indirecta, ni a la tesis de los grados de certeza, fue permanente. De manera que las tesis que los intérpretes consideran como representativas de su epistemología, corresponden sobre todo a lo que podríamos llamar una época intermedia de su trayectoria filosófica.

En este sentido, hemos visto cómo en su escrito temprano "The Nature and Reality of Objects of Perception", Moore consideraba otras aproximaciones al tema de la justificación. También en alguno de sus escritos tardíos encontramos pruebas de que Moore es consciente de algunas de las consecuencias teóricas indeseables de su postura. En ellos aparecen algunas reflexiones sobre la distinción entre certeza subjetiva y certeza objetiva (Moore 1959<sub>b</sub>), el problema de la metajustificación del criterio basado en los grados de certeza (Moore 1959<sub>a</sub>), y las limitaciones que tiene la segunda estrategia de justificación para deshacerse de hipótesis escépticas como la del sueño (Moore 1959<sub>b</sub>).

Todas estas razones sugieren que Moore se desmarca, en aspectos importantes, de lo que los intérpretes quieren hacer pasar como sus opiniones inamovibles. En realidad, si bien es cierto que Moore no llegó nunca a abandonar del todo su original aproximación al terreno de la justificación de nuestras creencias cotidianas, también lo es que su adhesión nunca fue ciega. A lo largo de las páginas que siguen, procuraré mostrar la evolución y matices de su teoría, así como la manera en que Moore reconoció, abierta o veladamente, las limitaciones de su postura.

## 5. ¿Rechaza Moore el escepticismo?

Para reforzar mi afirmación de que Moore no lanza sus ataques al escepticismo de manera caprichosa, mencionaré a continuación algunos de los puntos de apoyo teóricos de los que él se sirve, y destacaré algunas cuestiones que resultan problemáticas de sus argumentaciones. Al hilo de esta discusión, presentaré algunos ejemplos del tipo de cavilaciones en las

que Moore se vio envuelto. Con mi exposición no pretendo defender que Moore creyera que los problemas eran de tal grado que su aproximación a la cuestión de la justificación de nuestras creencias cotidianas debía revisarse por completo. De hecho, Moore continuó aplicando su original aproximación a la justificación de las creencias cotidianas hasta el final de su trayectoria filosófica. Sí sostengo, en cambio, que la lectura atenta de algunas reflexiones incluidas en escritos publicados al final de su vida, muestra que Moore se dio cuenta de los problemas que su postura contenía

Pasemos, pues, a considerar algunas de las tesis que permitieron a Moore defender su ataque al escepticismo, así como las dificultades que cada una de ellas encierra.

### **5.1. Ningún principio general tiene mayor certeza que sus instancias particulares**

Una de las razones que ofrece Moore a favor de su peculiar manera de rechazar el escepticismo, se basa en el siguiente argumento. Las premisas *generales* del escéptico acerca de los límites del conocimiento humano sólo pueden estar basadas en hechos *particulares* acerca de lo que es o no conocido. Así, en su libro *Some Main Problems of Philosophy*, Moore nos recuerda que:

Ningún principio general puede tener mayor certeza que las instancias particulares a partir de cuya observación se construye. A menos que sea obvio que, de hecho, no sé de la existencia de un objeto material en ningún caso particular, ningún principio que afirme que no puedo saber la existencia de ninguna cosa excepto bajo ciertas condiciones que no se cumplen en el caso de los objetos materiales, puede considerarse establecido (Moore 1953, 143)

De este modo, la discusión acerca de la validez de cualquier principio general de conocimiento no puede iniciarse mientras no se haya decidido ya qué pasa con los casos particulares a los que se aplica el principio. De acuerdo con esta teoría de corte empirista, el camino que debe trazar el epistemólogo va del estudio de los ejemplos y casos particulares a la enunciación de principios generales. Debe identificar ejemplos de conocimiento, antes de analizar qué características comparten todos ellos, y proponer así un principio general del conocimiento. Según esta metodología, el principio general debe plegarse a los casos, y no al revés.

**Como consecuencia inmediata de esta manera de entender las cosas, Moore insistirá en que la certeza del principio general nunca puede ser mayor que la que atribuímos a cada uno de sus casos**

Mediante esta aproximación, Moore se decanta por lo que Chisholm denomina epistemología "particularista" por contraposición a la epistemología "metodista" (Chisholm 1977, 61-75). Chisholm clasifica bajo la primera aquellas teorías que identifican primero instancias de conocimiento, y construyen después sobre ellas un principio general de conocimiento. La segunda define aquellas posiciones que buscan primero un principio de conocimiento, y se preocupan después de encontrar instancias que lo cumplan.

Pues bien, la elección entre una epistemología particularista o una metodista no es en absoluto una cuestión baladí, puesto que determina en gran medida los resultados obtenidos. En efecto, si se comienza postulando un principio general de conocimiento, puede ocurrir que las condiciones sean tan difíciles de cumplir que nada pueda llamarse propiamente conocimiento. En cambio, si se comienza buscando ejemplos de conocimiento, es mucho más fácil que se consiga encontrarlos y, por consiguiente, que se formule un principio general que admita la existencia de conocimiento. Es cierto que la aproximación particularista no excluye que la búsqueda de ejemplos de conocimiento sea infructuosa ni, por tanto, que se logre formular un principio que sancione la imposibilidad de conocimiento en general. Sin embargo, como acertadamente observa Moore, resulta más improbable obtener este resultado de seguir el método particularista que si se sigue el metodista.

Moore se da cuenta de que si la discusión epistemológica transcurre en términos generales, es fácil que se termine aceptando ciertos principios abstractos cuyas repercusiones concretas no se está, empero, dispuesto a adoptar. Esto ocurre, justamente, al debatir la posibilidad de conocimiento del mundo exterior. Incluso si los argumentos de los filósofos nos convencen lo suficiente como para aceptar la validez de la tesis escéptica en términos generales, dejarán de tener fuerza aplicados a adscripciones de conocimiento en casos concretos. Dicho más claramente, quizá sea relativamente fácil que me vea obligada a aceptar que no conozco nada de la realidad exterior, pero no lo será tanto que acepte que no sé que mi mano tiene cinco dedos.

La exigencia de Moore de que ningún principio puede tener mayor certeza que sus instancias particulares, tiene importantes consecuencias teóricas. Nos obliga a comparar lo que el principio general dice con lo que cada uno de nosotros diría en casos concretos. En caso de incompatibilidad,



es claro que habremos de rechazar alguna de las afirmaciones. La fuerza de su argumentación reside, entonces, en retornar a sostener que no sabemos de la existencia de ningún objeto en ningún caso particular. Moore pone el dedo en la llaga, porque sabe que nos vamos a negar a aceptar que, por ejemplo, no sabemos que tenemos una mano con cinco dedos. No se trata sólo de que tengamos dificultades de tipo psicológico, sino que este reparo contiene enjundia epistemológica. Si hay incompatibilidad entre el principio general de conocimiento y las afirmaciones que hacemos en casos concretos, entonces debemos deshacernos del principio.

Obviamente, la distinción entre epistemología particularista o metodista plantea un viejo problema. Por una parte, el método metodista parece discutible, porque ¿cómo se puede formular un principio general sin tener en cuenta ningún caso particular? Por otra parte, el método particularista tampoco parece plausible, porque ¿cómo se pueden identificar casos de conocimiento, si no sabemos, o no hemos definido, todavía qué es un conocimiento? <sup>6</sup>

Estos interrogantes conectan con cuestiones fundamentales en epistemología y son, por supuesto, difíciles de solucionar. Mi intención al introducirlos aquí no es desarrollarlos, sino esbozar someramente el tipo de problemas que plantean tanto la aproximación de Moore como su contraria. La afirmación de Moore de que es posible identificar casos de conocimiento sin tener un criterio de conocimiento, se sitúa al margen de aproximaciones epistemológicas reputadas. Sin embargo, tampoco es fácil echar por tierra su énfasis de que, aunque a veces no sepamos cómo es que conocemos ciertas cosas, lo cierto es que no podemos negar que las sabemos. Pasemos ahora a tratar esta cuestión.

## 5.2. Conocer una proposición no implica probarla

En el párrafo anterior hemos visto que Moore defiende que es posible identificar instancias de conocimiento sin tener de antemano un criterio de conocimiento. Esta perspectiva explica, a su vez, su insistencia en que podemos conocer ciertas proposiciones, aunque seamos incapaces de

---

<sup>6</sup> Esta paradoja la mencionaba ya Platón en el *Menón* 80e: "¿Te das cuenta [ ] que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe -- puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda --, ni tampoco lo que no sabe -- puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar".

probarlas. En su artículo "Proof of an External World", se ocupa específicamente de esta cuestión:

¿Cómo voy a probar ahora que "Aquí hay una mano, y que aquí hay otra"? No creo que pueda hacerlo. Para hacerlo, necesitaría probar, como señaló Descartes, que no estoy soñando ahora. Pero, ¿cómo puedo probar que no estoy soñando? No hay duda de que tengo razones concluyentes para afirmar que no estoy soñando ahora, *tengo evidencia concluyente de que estoy despierto. Pero eso es algo muy diferente a ser capaz de probarlo*. No podría contarles en qué consiste toda mi evidencia, y debería exigírseme esto al menos para ser capaz de ofrecer una prueba (Moore 1939, 149) (Las cursivas son mías)

Esta misma idea la expresa categóricamente un poco después, cuando dice: "Puedo saber cosas que no puedo probar" (Moore 1939, 150) <sup>7</sup> Sin duda, la afirmación de Moore de que se puede saber algo sin ser capaz de decir cómo es que se sabe, es una tesis polémica que choca frontalmente con la definición tradicional de conocimiento. De acuerdo con ésta, tal y como vimos en el primer capítulo de esta investigación, una condición necesaria para la aparición de conocimiento es la existencia de razones que prueben nuestras creencias, es decir, la presencia de una justificación. Al sostener que se puede saber algo sin dar razones de este conocimiento, Moore estaría anulando la distinción entre creencia y conocimiento. No es de extrañar, por tanto, que a esta manera de intentar minar el proyecto escéptico le hayan llovido miles de críticas.

Ahora bien, difícilmente puede acusarse a un filósofo de la talla de Moore de un error tan grave como es el de desconocer el carácter normativo del conocimiento. Por el contrario, Moore era consciente de que con su postura se estaba enfrentando a toda una tradición epistemológica. Además, el hecho de que Moore se empeñe en refutar el escepticismo mediante razonamientos y escritos filosóficos como "Proof of an External World", muestra que estaba convencido de la necesidad de dar razones de nuestras creencias. Reparar en la existencia de esta situación paradójica, resulta fundamental para entender su proyecto filosófico. ¿Qué es, entonces, lo que intenta apuntar Moore?

---

<sup>7</sup> Moore visitó a Wittgenstein en Noruega en 1914, y recogió al dictado las *Notas sobre Lógica*. En ellas Wittgenstein ya empezaba a conceder importancia a lo que luego sería una dicotomía clave en su pensamiento, la diferencia entre decir (*sagen*) y mostrar (*zeigen*). Es posible que al distinguir entre conocer y probar una proposición, Moore estuviera influido por el filósofo vienés, aunque no hay testimonios de ello.

Una manera de responder esta pregunta es interpretar que la distinción entre probar una proposición y probar que se conoce esa proposición, indica la necesidad de separar el conocimiento y la duda de primer orden, del conocimiento y la duda de segundo orden. Esta lectura ha sido defendida, entre otros, por Thomas Baldwin (Baldwin, 1990), quien destaca, en este sentido, una de las respuestas de Moore a sus críticos recogidas en el libro *The Philosophy of G. E. Moore*

He distinguido algunas veces entre dos proposiciones diferentes [ ], a saber, (1) la proposición "No existen las cosas materiales", y (2) la proposición "Nadie sabe con certeza que existen las cosas materiales" En mi último escrito publicado, la conferencia en la *British Academy* titulada "Prueba de un Mundo Exterior" [ ] di a entender, con respecto a la primera de estas proposiciones, que su falsedad podía ser *probada* de la siguiente manera, a saber, sosteniendo en alto una mano, y diciendo "Esta mano es una cosa material, por tanto, hay al menos una cosa material" Pero con respecto a la segunda de estas dos proposiciones, [ ] no creo haber dado a entender nunca que su falsedad podía ser *probada* de una manera tan simple, es decir, levantando una de las manos, y diciendo "Sé que esta mano es una cosa material, por tanto, al menos una persona conoce que hay al menos una cosa material" [ ]

En el caso de la proposición "Nadie sabe que existen las cosas materiales", me parece más obvio que hay que apelar a algún argumento más si se quiere hablar de haber *probado* que era falsa, que en el caso de "No *existen* cosas materiales" (Moore 1942, 668-669)

En este texto, Moore sugiere que estamos legitimados en afirmar determinadas proposiciones, puesto que podemos probarlas. Esto equivaldría a sostener que conocemos esas proposiciones. Al mismo tiempo, Moore sostiene que no estamos legitimados para afirmar que las conocemos, puesto que no podemos probar que las conocemos. Es decir, que no sabemos si conocemos esas proposiciones. De esta manera, defiende que tenemos conocimiento de ciertas proposiciones, pero que no tenemos conocimiento de que las conocemos. Rechazaría el escepticismo al primer nivel, pero lo admitiría al segundo nivel. La duda acerca de si uno sabe que conoce una proposición -- duda de segundo orden --, sería compatible con el conocimiento de esa proposición -- conocimiento de primer orden.

Esta distinción de niveles epistemológicos nos lanza de lleno a la cuestión que tratábamos en el capítulo anterior, a saber, la distinción entre escepticismo locuaz y hermético. Los textos anteriores prueban que las contundentes afirmaciones de Moore contra el escepticismo afectan, en

realidad, al escepticismo de tipo locuaz. En relación con él, Moore no vacila en sostener que no representa ningún peligro. Ahora bien, cuando se asoma al abismo que existe tras el escepticismo locuaz, esto es, cuando se enfrenta al escepticismo hermético, Moore avanza advertencias de cautela. Esto demuestra que la afirmación de que es posible conocer algo que no puedo probar, no era una simple ingenuidad por parte de Moore, sino que indica su descubrimiento de un problema epistemológico esencial. Naturalmente, hubiera sido deseable que desarrollara con más detalle su postura. Aún así, creo que deberíamos prestar un voto de confianza a Moore. Los suyos era los primeros esfuerzos por asomarse a un nuevo campo. Más adelante, tendremos ocasión de observar las dificultades que se avecinaban

### 5.3. Distinción entre aquello de lo que dudamos y aquello que es dudoso

En la línea perfilada en los dos párrafos anteriores, Moore nos sugiere distinguir también entre aquello de lo que dudamos y aquello que consideramos dudoso. Esta división entre lo que podríamos llamar "duda de hecho" y "duda teórica", la encontramos, por ejemplo, en su artículo "Four Forms of Scepticism":

Quien niegue que podemos conocer con certeza cosas de cierto tipo, no necesita tener ninguna duda acerca de las cosas *particulares* del tipo en cuestión. Alguien que, como Bertrand Russell, cree con la mayor confianza que nunca conoce con certeza algo como que está sentado, puede estar, no obstante, perfectamente seguro, sin el menor asomo de duda, en miles de ocasiones, de que está sentado [ ] Pienso que la opinión general según la cual la duda es esencial al escepticismo, surge de la opinión equivocada de que si una persona cree sinceramente que una cosa es dudosa, entonces debe dudarla. En el caso de las opiniones filosóficas sinceras, no me parece que éste sea ciertamente el caso [ ] Existe, por tanto, una clase de escepticismo que es *compatible* con una ausencia absoluta de duda acerca de cualquier asunto (Moore 1959a, 198-9)

En este texto, Moore vuelve a dejar claro lo que constituye su intuición clave, a saber, que ninguna opinión filosófica es capaz de quebrar nuestras convicciones más firmes. De hecho, esto mismo argumentaba en la cita de *Some Main Problems of Philosophy* que recogí en el párrafo 5.1. No obstante, en aquel artículo defendía que en caso de incompatibilidad entre

un principio general de conocimiento y ciertos casos particulares, debía darse prioridad a nuestras creencias acerca de la existencia de conocimiento en casos concretos. En cambio, en esta cita proclama que enfrentados a creencias incompatibles, no siempre ocurre que podamos eliminar una de las creencias en conflicto.

Esta cita pone en cuestión la tesis de que nuestras creencias forman un bloque coherente. En efecto, si el conjunto de nuestras creencias fuera coherente, entonces una vez surgida la duda teórica, deberíamos poder deducir la duda fáctica. O, a la inversa, si optamos por negar la duda fáctica, habríamos de negar en consecuencia la teórica. Moore se da cuenta, sin embargo, de que nuestro sistema de pensamiento no siempre funciona de esa manera, y que a veces convivimos de manera consciente con creencias incompatibles.

La tesis de la incoherencia de nuestro sistema de pensamiento está ligada al rechazo del voluntarismo doxástico, es decir, de la doctrina que supone que podemos elegir qué creencias tenemos. Con su distinción entre duda teórica y duda de hecho, Moore descarta que el voluntarismo doxástico describa adecuadamente cuál es nuestro comportamiento cognoscitivo. En la situación en la que el Russell de la cita se encuentra, conviven la duda de tipo general con la convicción particular, sin que él pueda hacer nada al respecto.

Ahora bien, el rechazo del voluntarismo doxástico no resuelve todos los problemas. Al fin y al cabo, el hecho de que no podamos escoger qué creencias dudamos, no significa que sean verdaderas ni justificadas. La permanencia de nuestras creencias podría explicarse atendiendo a cualquier tipo de condicionamiento natural, psicológico o sociológico, ninguno de los cuales transformaría nuestras creencias en conocimientos. Obviamente, no por no poder dudar una creencia, hemos de suponer que se trata de un conocimiento.

Además, el ataque al voluntarismo doxástico conlleva el peligro de restar sentido a la tarea del epistemólogo. En efecto, se supone que el proyecto epistemológico tiene como uno de sus propósitos la depuración de nuestras creencias. Para ello es necesario que los resultados de la investigación puedan tener algún efecto sobre nuestro compromiso con determinadas creencias. En caso contrario, ¿para qué se embarca Moore en el quehacer epistemológico?

Así pues, este intento de reivindicar la validez de las creencias cotidianas, coloca a Moore en una situación incómoda. La idea de que las creencias de nuestro ámbito cotidiano no quedan afectadas por mucho que sostengamos creencias incompatibles con ellas en el ámbito filosófico,

siempre le parecería reivindicable a Moore. Pero en lo que terminaría estando de acuerdo, es en que no por no dudar de algo, tiene que ser cierto. Ocupémonos ahora de este punto.

#### 5.4. Diferencia entre certeza subjetiva y certeza objetiva

A pesar de utilizar la tesis de los grados de certeza en numerosas ocasiones a lo largo de su trayectoria, en su último artículo publicado en vida, "Certainty", Moore da indicios de alejarse de esta tesis. Al hilo de una distinción entre lo que podríamos denominar "certeza subjetiva" y "objetiva", reconoce entonces que el hecho de creer que una proposición es más cierta que otra, no implica que lo sea.

Existen cuatro tipos principales de expresiones en las que la palabra "certeza" se utiliza habitualmente. Podemos decir "Me parece cierto que *p*" [*I feel certain*], o "Tengo certeza de que *p*" [*I am certain*], o "Sé con certeza que *p*" [*I know for certain*], o finalmente "Es cierto que *p*" [*It is certain*]. Si comparamos la primera de estas expresiones con las dos últimas, es del todo obvio, tal y como ha sido señalado una y otra vez, que mientras "Me parece que *p*" puede ser verdadera en el caso de que *p* no sea verdadera -- dicho de otra manera, que del mero hecho de que me parezca cierto que algo es el caso, no se sigue nunca que algo sea de hecho el caso --, hay al menos un uso frecuente de "Sé con certeza que *p*" y "Es cierto que *p*", tal que estas proposiciones no pueden ser verdaderas, a menos que *p* sea verdadera [ ]

Hay, por tanto, una diferencia clara de significado entre "Me parece cierto que *p*", por una parte, y "Sé con certeza que *p*", o "Es cierto que *p*", por otra (Moore 1959<sub>b</sub>, 238-239).

En realidad, la distinción entre certeza objetiva y subjetiva no es sino otra forma de aproximarse a un tema discutido muchos años antes por Moore. Al fin y al cabo, la necesidad de distinguir entre cómo creemos que son las cosas y cómo son las cosas, constituye el núcleo de su rechazo al idealismo, desarrollado ya en su artículo "The Refutation of Idealism" (Moore 1903). A pesar del largo tiempo transcurrido, y de las numerosas reflexiones provocadas por la decisión de emprender lo que he llamado la segunda estrategia de justificación, Moore no puede olvidar por completo la que fue una de sus primeras conclusiones filosóficas contundentes.

Ahora bien, como acertadamente señala Thomas Baldwin, al reconocer que es necesario hacer una distinción entre certeza subjetiva

("Estoy seguro de que ...") y certeza objetiva ("Está establecido como cierto que ..."), Moore introduce un elemento desestabilizador en su teoría (Baldwin 1990, 122). De hecho, si ahora le preguntáramos en cuál de estos tipos de certeza se basa para ofrecer su argumento anti-escéptico fundado en los grados de certeza, se encontraría con un dilema poco atractivo. Por una parte, si contestara que recurre a una diferencia de grados de certeza objetiva, entonces es verdad que la conclusión anti-escéptica se sigue. Pero siempre podríamos preguntarle entonces cómo se establece como cierto que conocemos que "Esto es un dedo". Mientras no dé una respuesta a esta cuestión, su solución al escepticismo incurrirá en una petición de principio.

Por otra parte, si contestara que recurre a una interpretación subjetiva de los grados de certeza, entonces obtenemos premisas que son, desde luego, verdaderas, y cuya aceptación no supone una petición de principio, al menos para la mayoría de las personas. La dificultad reside entonces en extraer una conclusión anti-escéptica de ellas, puesto que el escéptico dirá que no es adecuado sentir la certeza que sentimos. Mientras no combatamos los argumentos escépticos, no podremos admitir ninguna confianza racional en el hecho de nuestra certeza pre-reflexiva.

Por lo demás, hablar de dos tipos de certeza no es sino otra manera de distinguir entre conocimiento y opinión. Para sus críticos, la confusión entre certeza subjetiva y objetiva, habría de responder de nuevo a un error conceptual grave. Sin embargo, Moore se rebelaría en diversos momentos de su trayectoria intelectual contra esta crítica diciendo que, por más vueltas que le demos, el último punto de agarre del que disponemos para elaborar una teoría de la justificación reside en el grado de certeza que acompaña a nuestras creencias y fundamenta nuestra confianza en ellas. Este hecho llama poderosamente la atención, y de él extraeré consecuencias al final de este capítulo.

## **5.5. Necesidad de un criterio para evaluar el grado de certeza que adscribimos a nuestras creencias**

Otro aspecto relacionado con los anteriores al que Moore dio vueltas, es el siguiente. Su propuesta de un criterio para ordenar nuestras creencias basado en los distintos grados de certeza asociados con ellas, se enfrenta al problema de la metajustificación. Se trata, en definitiva, de garantizar la validez de utilizar ese criterio para discriminar las creencias que pueden aspirar a conocimiento de las que no. Obviamente, la

metajustificación no podrá venir dada a su vez en términos de grados de certeza y, sin embargo, ¿a qué, si no, podríamos acudir?

Moore repara en el problema de la metajustificación de la tesis de los grados de certeza en su artículo tardío "Four Forms of Scepticism". En él, Moore hace uso de esta tesis para discutir las conclusiones escépticas de Russell. Al llegar al último párrafo, sin embargo, reconoce que esta tesis necesitaría apoyarse con un argumento que mostrara que es más "racional" estar seguro de que uno conoce que "Esto es un lápiz" que estar seguro de cualquiera de las presuposiciones que conducen a la conclusión escéptica sostenida por Russell. Surge entonces el problema de que no está en absoluto claro qué puede servir como metajustificación para la tesis de los grados de certeza:

La opinión de Russell, según la cual no sé con certeza que esto es un lápiz o que usted está consciente, descansa, si tengo razón, en no menos de cuatro presuposiciones distintas [ ] Lo que no puedo evitar preguntarme, es lo siguiente ¿Es, de hecho, tan cierto que estas cuatro presuposiciones son ciertas, como que *conozco* que esto es un lápiz y que usted está consciente? No puedo evitar contestar. Me parece *más* cierto que *sé* que esto es un lápiz y que usted está consciente, que sepa que alguna de la cuatro presuposiciones sea verdadera, menos aún las cuatro. Incluso más. No pienso que sea *racional* estar tan seguro de cualquiera de estas cuatro proposiciones, como de la proposición que dice que yo sé que esto es un lápiz. ¿Y cómo demonios se puede decidir cuál de las dos cosas es más *racional* tener por cierta? (Moore 1959<sub>a</sub>, 226)

Una vez más, vemos que Moore se debate entre dos posturas epistemológicas bien distintas. Por una parte, reconoce la necesidad de un argumento independiente que apoye la estrategia basada en los diferentes grados de certeza. Por otra, duda que sea posible dar con ese argumento. Por supuesto, sería deseable tener una metajustificación, pero no parece factible. Esta cita es enormemente interesante porque muestra cómo, aunque Moore plantea la cuestión, es incapaz de resolverla. Se trata de otro ejemplo más de los conflictos en los que se vio inmerso Moore al plantear su original proyecto filosófico.



## 5.6. Crítica de la utilización que el escéptico hace del término posibilidad

Otro ejemplo de la argumentación de Moore en contra del escepticismo lo encontramos en su análisis de la noción de posibilidad. Mediante él, intenta mostrar que los argumentos escépticos basados en las contraposibilidades surgen de un malentendido sobre lo que significa el término "posible".

Recordemos que el argumento escéptico basado en las contraposibilidades dice que, puesto que conocer requiere poder eliminar las contraposibilidades y no somos capaces de eliminarlas, entonces no puedo pretender conocer ninguna de las afirmaciones que pronuncio. Así, es posible que mis afirmaciones estén equivocadas, porque es posible, por ejemplo, que esté soñando que estoy sentada frente al ordenador, o que se cumpla otra cualquiera de las otras hipótesis escépticas. Pues bien, en su artículo "Four Forms of Scepticism", Moore sostiene que esta conclusión es falaz:

Supongamos que he tenido experiencias que se asemejan a ésta en el sentido de que aunque hace un rato me parecía que estaba oyendo cierto sonido, no era verdad que entonces lo estuviera oyendo [ ]

Lo que realmente se sigue de esa premisa es esto: que es posible que una experiencia de cierto tipo [ ] no haya sido precedida antes por el sonido "Russell". Mientras que la conclusión que se pretende que se siga es: Es posible que esta experiencia no fuera precedida antes por el sonido "Russell". Ahora bien, en la primera de estas sentencias el significado de "posible" es tal que toda la frase significa simplemente: Algunas experiencias en las que parece que uno recuerda cierto sonido, no están precedidas por el sonido en cuestión. Pero, en la conclusión: Es posible que esta experiencia no esté precedida por la palabra "Russell" [ ], el término "posible" se usa en un sentido completamente diferente. Aquí toda la expresión significa simplemente lo mismo que: "No se sabe con certeza que esta experiencia fuera precedida por ese sonido". Y, ¿cómo a partir de "Algunas experiencias de este tipo no fueron precedidas" podemos estar justificados en inferir "No se sabe que ésta en particular fuera precedida"? Me parece que este argumento es exactamente equivalente al siguiente: Es posible que un ser humano sea del sexo femenino, (pero) soy un ser humano, luego, es posible que yo sea del sexo femenino. Estas dos premisas son perfectamente verdaderas y, sin embargo, obviamente no se sigue de ellas que yo no sepa que no soy del sexo femenino. (Moore 1959, 219-220)

Esta cita se entiende mejor si la leemos a la luz del análisis que Moore realiza en el artículo "Certainty", escrito inmediatamente después. En él explica que deben distinguirse dos sentidos de posibilidad. De un lado estaría la *posibilidad lógica*. En este sentido, decir "Es posible que no sea un ser humano", significa que la frase "No soy un ser humano" no es autocontradictoria, o lo que es lo mismo, que es contingente. Este uso del término "posible" no dice nada acerca de si sé o no que soy un ser humano, porque es compatible tanto con saber que soy un ser humano como con no saberlo. Por lo tanto, este sentido de "posible" no incorpora ningún contenido epistémico.

De otro lado estaría la *posibilidad epistémica*. En este sentido, decir "Es posible que llueva hoy", es equivalente a decir "Puede llover hoy". Este uso del término "posible" implica que no sé si va a llover y que tampoco sé si no va a llover. Es, pues, incompatible con tener conocimiento acerca de ese hecho. Por lo tanto, este sentido de "posible" sí incorpora un sentido epistémico. Esto se muestra porque si sé que no va a llover, es absurdo que diga "Puede que llueva". Del mismo modo, continúa Moore, puesto que sabe que no es una mujer, no tiene sentido que diga que puede que sea una mujer.

En este aspecto de la postura de Moore repara Avrum Stroll, quien resume de modo conciso su argumentación:

La tesis de Moore es que el escéptico empieza su argumentación usando el sentido lógico de posibilidad y afirmando que con respecto a cierta  $p$ , es lógicamente posible que  $p$  sea falsa. Lo que dice es verdadero pero epistémicamente inocuo, puesto que, en realidad, lo que está diciendo es que  $p$  es contingente. Pero ese sentido de "posible" no excluye que se sepa que  $p$ , por ejemplo, que se es varón, como apunta Moore. El resto del argumento escéptico emplea entonces una premisa que invoca el sentido epistémico de posibilidad, y de esa premisa el escéptico es capaz de concluir que no se sabe que  $p$  (es decir, que no sabe que se es varón). Ahora bien, ese cambio de sentido de "posible" implica una equivocación en el uso de "posible". El argumento es, pues, falaz y la conclusión escéptica no se sigue. (Stroll 1994, 44)

En definitiva, el núcleo de la observación de Moore es que la introducción de una posibilidad lógica, no excluye que se sepa una proposición. Al fin y al cabo, señala, tenemos conocimiento de algunas proposiciones contingentes. En esto, el filósofo de Cambridge sostiene una

tesis distinta a la recibida por la tradición filosófica, según la cual el conocimiento de las proposiciones contingentes estaba normalmente sujeto a duda (salvo en casos excepcionales como el *cogito*, ejemplo de conocimiento apodíctico de una proposición contingente) Como consecuencia de ello, Moore reta al escéptico para que proporcione un argumento que muestre que a partir de la posibilidad lógica se debe concluir la falta de conocimiento

¿Tiene [el escéptico] algún argumento a favor de su opinión de que si su falsedad es *lógicamente posible* [ ], entonces *no* conozco con certeza [frases como "Esa persona está consciente" o "Esto es un lápiz"]? Esto es lo que él asume constantemente, pero no puedo encontrar ningún sitio donde dé argumentos claros a favor de ello (Moore 1959<sub>a</sub>, 225)

Moore advierte que mientras no haya disponible un argumento que muestre que de la posibilidad lógica se deriva la falta de conocimiento, el escéptico no conseguirá convencernos para que abandonemos nuestras adscripciones de conocimiento De esta manera, Moore pasa el peso de la prueba al escéptico, él es quien debe mostrar que no tenemos conocimiento de algunas proposiciones contingentes Una vez más, Moore hace uso de la segunda estrategia de justificación para señalar que, puesto que no tenemos razones para dudar de nuestro conocimiento, podemos estar tranquilos

La manera como Moore procede en "Four Forms of Scepticism" y en "Certainty", parece sugerir que una prueba de la falsedad del escepticismo, requiere tan sólo una refutación de los argumentos propuestos por los filósofos escépticos. Ahora bien, independientemente de la confianza de Moore en la segunda estrategia de justificación, lo cierto es que su argumento sólo prueba que el ataque del escéptico es débil, pero no que nuestras adscripciones de conocimiento sean válidas, es decir, que Moore, o cualquiera de nosotros, sepa que *p* En este sentido, ha de quedar claro que, incluso si consiguiera este razonamiento invalidar uno de los argumentos escépticos más potentes, no sería todavía suficiente para probar que existe el conocimiento Por consiguiente, todo lo que Moore consigue es, a lo sumo, plantar cara al escéptico, y dejar la partida en tablas. Desde luego, no hay que despreciar este logro, que no es poco cuando se trata de neutralizar el ataque escéptico Pero tampoco hay que suponer demasiado pronto que la discusión ha llegado a su fin

Por lo demás, resulta interesante comprobar que este aspecto de la actitud de Moore encuentra equivalentes en una parte de la epistemología analítica contemporánea, según la cual el escepticismo no es una

consecuencia de la reflexión cotidiana, sino el resultado del quehacer filosófico a lo largo de siglos. La táctica para vencer el escepticismo consistirá, entonces, en intentar deshacer los entuertos filosóficos acumulados. Un ejemplo de esta manera de concebir el problema lo encontramos, por ejemplo, en (Williams, 1991) o en (Stroud, 1984).

## 5.7. Crítica del argumento escéptico basado en la hipótesis del sueño

El artículo "Certainty" comienza con afirmaciones similares a las de otros artículos.

En este momento estoy, como pueden ver, en una habitación, y no al aire libre, estoy de pie, y no sentado o tumbado [ ]

Y no creo que se me pueda acusar con justicia de dogmatismo o exceso de confianza por haber afirmado estas cosas en el modo en que lo hice [ ] Por el contrario, habría incurrido en un absurdo si, dadas las circunstancias, *no* hubiera afirmado esas cosas (Moore 1959b, 227)

Sin embargo, cuando al final de este artículo Moore se enfrenta al escepticismo basado en las contraposibilidades, da la impresión de que todas sus certezas se tornan frágiles, hasta el punto de que llega a reconocer que sí existe una razón en contra de la justificación de nuestras creencias cotidianas. Así, al menos, cabe interpretar su aceptación de que tendría que saber que no está soñando, antes de conocer la verdad de las afirmaciones con las que comenzaba su artículo

Estoy de acuerdo, por tanto, con esa parte del argumento que afirma que, si no sé en este momento que no estoy soñando, entonces no *sé* que estoy de pie, incluso si, de hecho, estoy de pie, y pienso que lo estoy (Moore 1959b, 247)

No obstante, Moore no está dispuesto a perder tan fácilmente la batalla por la justificación de las creencias cotidianas. De ahí que prosiga con esta importante precisión:

Pero esta parte del argumento es una consideración que va en ambas direcciones. Puesto que, si es verdadera, se sigue que es también verdad que, si *sé* que estoy de pie, entonces sé que no estoy durmiendo. Puedo,

por tanto, argumentar igualmente que, puesto que sé que estoy de pie, entonces sé que no estoy soñando, del mismo modo que mi oponente puede argumentar que, puesto que no sé que no estoy soñando, entonces no sé que estoy de pie. Un argumento es tan bueno como el otro, a menos que mi oponente pueda dar mejores razones para afirmar que no sé que no estoy soñando, que las razones que yo puedo dar para afirmar que sé que estoy de pie (Moore 1959b, 247)

El asunto gira, pues, en torno al peso de las razones aportadas para defender la tesis de que no sé que no estoy soñando en este momento. Como es sabido, el núcleo de la argumentación escéptica lo constituye la idea de que al menos algunas de las experiencias sensoriales actuales son similares a las que tenemos en sueños o, con otras palabras, que no hay nada en las experiencias actuales que permita distinguirlas de las experiencias propias de un sueño. Pues bien, Moore no tiene inconvenientes en aceptar que esta proposición es verdadera. Pero esta concesión no le impide poner reparos a la utilización de dicha proposición como premisa en un argumento cuya conclusión sea que no existe conocimiento:

Porque un filósofo que la utiliza como premisa [ ] *da a entender* que sabe que han tenido lugar sueños [ ] Pero, ¿puede combinar consistentemente la proposición que dice que sabe que han tenido lugar sueños, con la conclusión que dice que no sabe que no está soñando? ¿Puede alguien saber que han tenido lugar sueños si, en ese momento, no sabe que no está soñando? Si *está* soñando, podría ser que sólo estuviera soñando que han tenido lugar sueños [ ] ¿Es posible, por tanto, que sepa que *han* tenido lugar sueños? No pienso que pueda, y por ello pienso que aquel que utilice esta premisa, y afirme también la conclusión de que nadie conoce nunca que no está soñando, es culpable de inconsistencia (Moore 1959b, 249)

Podemos reconstruir la argumentación de Moore en torno a este asunto del siguiente modo:

- 1ª *premisa*: Es verdadera la siguiente proposición (*p*) "Las experiencias que tenemos cuando estamos despiertos y las que tenemos cuando estamos soñando, son similares"
- 2ª *premisa*: Para saber que dichas experiencias son similares, hemos tenido que comparar una situación en la que estamos soñando y una en la que estamos despiertos.

*3ª premisa:* Para poder comparar, tiene que haber sucedido que, al menos alguna vez, no hayamos estado soñando

*Conclusión:* La similaridad de las experiencias no se puede utilizar para cuestionar que nuestras experiencias nos proporcionen conocimiento acerca del mundo

No cabe duda de que este argumento es complicado, y requiere una explicación en detalle. Su fuerza reside en darse cuenta de que para sostener que las experiencias que tenemos mientras estamos despiertos y mientras estamos soñando son similares, es necesario haber podido comparar en algún momento las características fenomenológicas propias de cada una de ellas. Pero una comparación entre dos tipos de experiencias sólo es posible, si previamente hemos distinguido entre ellas. Es decir, sólo si somos capaces de señalar o discriminar que hay *dos* tipos de experiencias, podremos después compararlas.

Estos elementos básicos originan una serie de reflexiones cruciales acerca de la utilización de la hipótesis del sueño en un argumento escéptico. En efecto, ¿cómo o cuándo descubrimos que las experiencias del sueño y las de la vigilia son distintas? Es decir, ¿mediante qué suceso nos damos cuenta de que el sueño no es la vigilia, de que ambas experiencias son incompatibles? Es al despertar cuando decimos: "¡Ah!, pero si estaba soñando . " Pero para poder decir que una experiencia era soñada, tengo que permitir que una experiencia presente sea capaz de modificar otra experiencia pasada. Sólo aceptando que una experiencia presente pueda cambiar el estatus epistemológico de una experiencia pasada, puedo explicar que ocurra el despertar. Para que una experiencia modifique otra -- y, a la postre, para que la comparación ocurra --, la persona debe creer, siquiera sea durante un microsegundo, que la experiencia presente, el despertar, es válida y que no es a su vez producto de un sueño. Así pues, quien sostiene que las experiencias que tenemos mientras soñamos y mientras estamos despiertos son similares, no puede sostener al mismo tiempo que no haya nunca vigilia. La similaridad la extraemos a partir de una comparación que hacemos desde la vigilia; pero cuando realizamos esta comparación, hemos de estar despiertos.

Estas reflexiones no pretenden sostener que podamos estar seguros de si una experiencia concreta pertenece o no a la vigilia, puesto que sigue siendo cierto que nunca podemos estar seguros de si una experiencia concreta es o no producto del sueño. Lo que sí pretenden es mostrar que

no es posible que toda nuestra vida haya transcurrido en la somnolencia más profunda, puesto que podemos comparar y distinguir dos experiencias distintas, el sueño y la vigilia. Esta sola premisa le basta a Moore para, aferrándose a ella, rechazar la argumentación escéptica basada en la posibilidad de que todas nuestras experiencias sean soñadas, de que no exista el mundo real, de que no tengamos o no hayamos tenido nunca acceso cognoscitivo válido a él. Es en este sentido que explicar la experiencia del despertar, implica explicar las condiciones de posibilidad que permiten que "mi" mundo sea también el mundo de los objetos físicos mundanos

Queda, sin embargo, una objeción por despejar. En efecto, el escéptico podría decir que toda esta argumentación se basa en el hecho de que hemos tenido la experiencia de despertar. Por la mañana, recuerdo los sueños que me revolucionaron por la noche. Pero, ¿no podría ser esto parte también del sueño? ¿No podría ser que estuviera soñando que me despertaba? Moore se hace cargo de esta dificultad:

La conjunción de mis memorias del pasado inmediato con estas experiencias sensoriales *pueden* ser suficientes para permitirme saber que no estoy soñando. Digo que *pueden* ser. Pero, ¿qué pasa si nuestro filósofo escéptico dice *No* es suficiente, y ofrece como argumento para probar que no lo es, el siguiente. Es lógicamente posible que estés teniendo todas las experiencias sensibles que tienes, que *al mismo tiempo* estés recordando todo lo que recuerdas, y que, *sin embargo*, estés soñando. (Moore 1959b, 250)

En esta cita observamos que Moore introduce de nuevo la noción de posibilidad lógica. En el párrafo anterior, vimos que el análisis de la noción de posibilidad le había permitido distinguir entre posibilidad lógica y posibilidad epistémica, y que el *quid* de la cuestión escéptica estaba en descubrir qué conclusiones podían derivarse del hecho de que algo sea lógicamente posible. En el texto "Four Forms of Scepticism", Moore había sostenido que no estaba claro que de la mera posibilidad lógica se pudiera derivar la falta de conocimiento, sino que, en todo caso, esto era precisamente lo que debía demostrar el escéptico si quería hacer valer su argumento.

A este respecto, resulta cuando menos sorprendente observar que en "Certainty", Moore se retracta de esta afirmación, sin que medie ninguna explicación concreta. Así, Moore señala ahora que está de acuerdo en que, si fuera lógicamente posible que todas las experiencias sensoriales que tengo sean imágenes del sueño, entonces no sería posible saber que no estoy

soñando. Pero si, tal y como había admitido antes, no sé que no estoy soñando, entonces no puedo saber ninguna de las cosas que normalmente declaro saber. De ahí que Moore se vea obligado a concluir "Si esto *es* lógicamente posible, entonces no veo cómo negar que no hay manera de que pueda saber con certeza que no estoy soñando" (Moore 1959<sub>b</sub>, 250)

Llegados a este punto, cabría esperar que Moore claudicara frente al escéptico. Sin embargo, aún le quedan energías para dirigir su crítica hacia el otro vértice del argumento. Tras aceptar esta vez que de la posibilidad lógica *sí* se deduce la carencia de conocimiento, nuestro filósofo se detiene en el antecedente de esta implicación. Moore no está convencido de que la situación que dibuja el escéptico sea lógicamente posible. Más concretamente, duda que sea lógicamente posible que tengamos sensaciones presentes y recuerdos, y que, *al mismo tiempo*, todo sea un sueño.

Desde luego, es lógicamente posible que yo *hubiera estado* soñando ahora, *podría* haber estado soñando ahora, y, por tanto, la proposición que dice que *estoy* soñando ahora no es autocontradictoria. Pero tengo dudas de si es lógicamente posible que estuviera teniendo *a la vez* todas las experiencias sensibles y los recuerdos que tengo, y que, *sin embargo*, esté soñando (Moore 1959<sub>b</sub>, 250-251)

En esta cita, Moore dice que es lógicamente imposible haber tenido en el pasado y tener en este momento determinadas experiencias, y que en verdad hayamos estado y estemos soñando todas ellas. Pero no aporta ningún argumento nuevo para apoyar esta afirmación. En realidad, sus reparos parecen derivar del mismo argumento citado al principio de este parágrafo. Luego su crítica está en la misma línea de las razones por las que consideraba que la utilización de la similaridad en el argumento escéptico era inválida. El problema no es que una determinada experiencia, aparentemente perteneciente a la vigilia, pertenezca en realidad al sueño. El problema es, más bien, que no está claro que, si lanzamos este recurso al infinito -- y si, por tanto, fuera lógicamente posible que todas nuestras experiencias pertenecieran al sueño --, podamos explicar la experiencia de despertar y sus condiciones de posibilidad, es decir, la distinción entre el sueño y la vigilia. A este respecto, parece estar diciendo Moore, es un hecho que distinguimos entre dos tipos de estado, luego no puede ser que todo sea un mero producto del sueño.

De nuevo, es importante despejar una fuente de confusión en torno a esta discusión del argumento del sueño. Sería un malentendido interpretar que esta objeción de Moore se apoya en la validez de las percepciones



actuales o de los recuerdos recientes. Es cierto que en algunas ocasiones Moore consideró que ambas clases de experiencias eran válidas, ya que ambas constituían ejemplos de conocimientos inmediatos. Así se expresaba, por ejemplo, en su temprano artículo "The Nature and Reality of Objects of Perception". A este respecto, tal y como señalamos al comienzo de este capítulo, su teoría de la percepción dejaba demasiados huecos sin explicar. Por este motivo, resulta importante subrayar que el núcleo de la crítica a la utilización de las contraposibilidades que Moore presenta en "Certainty", no está en conexión con la cuestión de si la percepción es o no conocimiento inmediato, ni si por ello han de considerarse válidas nuestras experiencias presentes o recordadas. De hecho, resulta significativo que en este escrito Moore no introduzca ningún tipo de análisis de la percepción para apoyar la tesis de que las percepciones actuales y los recuerdos están garantizados. Quede claro, pues, que el núcleo de su argumento está en otra parte, a saber, en la afirmación de que es lógicamente imposible que ocurra, a la vez, que hayamos tenido en el pasado y tengamos en este momento determinadas experiencias, y que en verdad hayamos estado y estemos soñando todas ellas.

Así las cosas, Moore pide al escéptico que dé un argumento para apoyar su tesis de que es lógicamente posible que estemos soñando.

Pero, ¿se puede dar alguna razón para decir que *es* lógicamente posible? Hasta donde yo sé, nadie ha dado nunca esa razón, y no sé cómo podría nadie hacerlo (Moore 1959b, 250).

Con este paso, Moore consigue, una vez más, darle la vuelta a la tortilla escéptica. En primer lugar, acepta que *si* fuera lógicamente posible que todas las experiencias sensoriales que tengo sean imágenes del sueño, entonces no sería posible saber que no estoy soñando. En segundo lugar, reconoce que no es capaz de mostrar que esta situación no sea lógicamente posible. Por último, señala que tampoco el escéptico es capaz de mostrar lo contrario, es decir, que no es capaz de mostrar que esta situación sea lógicamente posible.

Sorprendentemente, Moore no persigue este punto más allá. En concreto, no recurre ahora a la utilización de la segunda estrategia de justificación, lo que le permitiría dar un giro definitivo a la tuerca de su argumentación. Para ello, sólo necesitaría recordar que, mientras no existan razones para negar nuestras creencias cotidianas, no tenemos por qué considerarlas inválidas. Por el contrario, en su último artículo publicado en vida, Moore no sólo abandona esta aproximación, sino que admite que no

ha conseguido demostrar que nuestras creencias cotidianas están justificadas ni, por tanto, que tengamos conocimiento de al menos algunas proposiciones contingentes. Ahora bien, este reconocimiento de las limitaciones de su postura epistemológica no le impide mantener un punto de rebeldía. Moore puede presumir todavía de no haber sido vencido por el escéptico. Con la ventaja añadida de que, al fin y al cabo, no es poco quedar en tablas.

Mientras [no se dé una razón a favor de la posibilidad lógica], mi argumento, "Sé que estoy de pie y, por tanto, sé que no estoy soñando" continúa siendo al menos tan bueno como su, "No sabes que no estás soñando y, por tanto, no sabes que estás de pie" (Moore 1959<sub>b</sub>, 250)

Lo cierto es que este resultado causó profundo desasosiego en Moore. Prueba de ello es un comentario suyo recogido en el prefacio al libro *Philosophical Papers* en el que está incluido el texto de "Certainty". En efecto, a propósito de este artículo, Moore dice allí "Hay errores graves que todavía no puedo ver cómo enderezar" (Moore 1959, 13). El editor original del artículo, Casimir Lewy, nos cuenta en una nota a pie de página que Moore se sentía particularmente insatisfecho con los últimos cuatro párrafos de su artículo, precisamente aquellos en los cuales analizaba el argumento del sueño, e interpreta este comentario a la luz de esa insatisfacción. De hecho, el manuscrito original, adquirido recientemente por la *University Library* de Cambridge, muestra que el artículo contenía una conclusión distinta, que posteriormente Moore tachó y sustituyó por los párrafos que hemos comentado. Quien tenga interés en ello, puede encontrar el texto inédito en (Baldwin 1993, 195).

En cualquier caso, tanto las dificultades que Moore viera en su razonamiento como las que nosotros mismos podamos elevar, no deben impedirnos calificar como enormemente interesantes las objeciones de Moore a la utilización de la premisa acerca de la semejanza entre ciertas experiencias pertenecientes al sueño y otras pertenecientes a la vida despierta. Espero haber mostrado que su argumentación abre vías de rechazo al escepticismo que convendría explorar.

## 6. La importancia del planteamiento de Moore

Hemos visto que Moore se dio cuenta en diversos momentos de su carrera de los problemas que planteaba el uso de sus tesis epistemológicas

como herramienta para justificar nuestra creencia en la existencia de la realidad exterior. Fue precisamente el reconocimiento de estas limitaciones lo que motivó que no llegara a extraer en su totalidad las consecuencias teóricas que podían derivarse de su postura. Así, aunque Moore pensaba que la tesis de los grados de certeza y la segunda estrategia de justificación eran no sólo caminos adecuados, sino los únicos posibles, no obstante, se resistió a recorrerlos hasta el final, y continuó en todo momento explorando estrategias más clásicas. Este juego a dos bandas produce ambigüedades y resulta en ocasiones sorprendente.

En último término, no es de extrañar que Moore no supiera solucionar todas las dificultades. Se estaba asomando a un nuevo campo de investigaciones, y era muy pronto para darse cuenta de ello. De ahí que, a pesar de las críticas pertinentes que pueden hacerse, su posición sea tan interesante. Moore encontró la manera de deshacerse del escepticismo locuaz. Pero sus reflexiones indican que se dio cuenta de que, más allá de éste, el verdadero peligro lo constituía el escepticismo hermético. En contra de este último, sin embargo, su táctica no era lo suficientemente sofisticada. Y él lo sabía. Serían pensadores posteriores los que habrían de perfilar una nueva manera de hacer epistemología, y obtener resultados más fructíferos frente al escepticismo hermético.

## **6.1. Evaluación de los resultados obtenidos**

Recapitemos ahora algunos detalles de la posición de Moore de manera que podamos juzgar sus logros. En su temprano artículo "The Nature and Reality of Objects of Perception", Moore admitía que no estamos directamente justificados en afirmar la existencia del mundo exterior, es decir, que no tenemos justificación apodíctica para afirmar dicha existencia, ya que no podemos encontrar ninguna razón que apoye nuestra creencia en la existencia del mundo. A continuación, Moore defendía, sin embargo, que estamos indirectamente justificados en afirmar la existencia del mundo exterior, esto es, que no tenemos justificación apodíctica para negar dicha existencia, ya que no podemos afirmar ninguna razón que niegue nuestra creencia en la existencia del mundo.

Al comparar estas dos estrategias de justificación, encontramos que existe una brecha entre las conclusiones extraídas a partir de cada una de ellas. La primera aproximación tenía como tarea encontrar una "buena razón" para la creencia en la existencia del mundo exterior, esto es, pretendía encontrar una proposición que no fuera verdadera a no ser que la

creencia también lo fuera. Por desgracia, esta tarea fracasa. La segunda aproximación consistía en ver si tenemos razones suficientes para dudar de la existencia del mundo exterior. Esta aproximación, en cambio, culmina con éxito, ya que no podemos encontrar "buenas razones" para dudar de la existencia del mundo exterior. Al analizar de este modo la cuestión, surgen inmediatamente preguntas como las siguientes: ¿cuál de las dos perspectivas es la más adecuada?, ¿qué criterio debemos utilizar para elegir entre ellas?, y ¿a cuál de las conclusiones debemos hacer caso?

En este punto, resulta preciso que nos detengamos y efectuémos algunas consideraciones que nos ayuden a profundizar en el planteamiento de Moore. La primera reflexión indaga el alcance de la justificación indirecta que se obtiene a partir de la segunda estrategia, y sentencia que su alcance es mínimo, puesto que se trata de una justificación no apodíctica. Al fin y al cabo, se dirá, el que no encontremos razones para dudar, no implica que no las haya. En efecto, que no haya habido hasta ahora dudas suficientemente dañinas, o que hayamos refutado todas las dudas planteadas hasta el momento, no significa que no puedan plantearse dudas más peligrosas en el futuro. Una justificación no apodíctica es, desde esta perspectiva, una justificación temporal. Ahora bien, continuará esta crítica, la intención de Moore no es lograr una justificación temporalmente válida, sino la demostración definitiva de la validez de nuestras creencias cotidianas. Luego el planteamiento de Moore no logra satisfacer sus propios objetivos.

No creo que Moore se sintiera aludido por este tipo de crítica. En realidad, no aceptaría el planteamiento de la cuestión, porque no admitiría que algún día pudieran surgir dudas más potentes que las hasta ahora planteadas. De hecho, Moore no cree que, para que la segunda estrategia fuera eficaz, sea necesario aplicarla caso por caso a todas las dudas posibles. Dicho con otras palabras, él no cree que sea necesario estar en posesión de un compendio exhaustivo de todas las dudas posibles, ni esperar por si acaso se plantea una duda que no pueda ser resuelta. En realidad, el filósofo de Cambridge tiene muy claro que ninguna duda, ni presente ni futura, podrá conseguir que descartemos nuestras creencias cotidianas. Así, es una determinada concepción de la estructura y papel de las creencias cotidianas en el conjunto de nuestro sistema de pensamiento lo que permite sostener su validez. La doctrina de la inviolabilidad de las creencias cotidianas es lo que, en último término, sustenta toda la teoría de la justificación de Moore.

La segunda reflexión pertinente a propósito de la estrategia de justificación empleada por Moore, inquiere las consecuencias de compaginar el resultado de la primera estrategia con el de la segunda. Recordemos de nuevo que mediante la primera aproximación concluíamos que no existe una

razón para afirmar la existencia del mundo, y que mediante la segunda afirmábamos que no existe una razón para negar la existencia del mundo. Pues bien, ¿no volvería loco de contento al escéptico la contemplación de estos resultados? Al fin y al cabo, la conjunción de ambas tesis equivale a sostener un escepticismo débil, esto es, un escepticismo que, por no encontrar razones ni para afirmar ni para negar la existencia del mundo, se abstiene de emitir ningún juicio. ¿Debemos concluir, entonces, que a pesar de todos sus esfuerzos por refutar el escepticismo, Moore cae en la telaraña del escepticismo en sentido débil?<sup>8</sup>

A pesar de todo, creo que Moore tiene recursos en su propia teoría para rechazar este tipo de crítica. En realidad, él no tiene por qué admitir que la unión de la estrategia primera con la segunda conduzca al escepticismo débil, porque no otorga a ambas la misma importancia. El escepticismo débil surge cuando dos posturas se yerguen como igualmente válidas o inválidas. Al carecer de razones que apoyen una u otra en concreto, nos vemos incapaces de decantarnos por una de ellas. Ahora bien, Moore no considera que, en este caso, las dos posturas sean equivalentes, sino que es más importante el hecho de que no tengamos razones para negar la existencia del mundo que el hecho de que no tengamos razones para afirmarla. Así, mientras el escéptico débil se encuentra inmovilizado cual asno de Burdán, Moore está convencido de que una zanahoria es más gorda que la otra.

La cuestión torna entonces a las razones por las que Moore da más importancia a la conclusión de la segunda estrategia. La explicación de esto requiere tener en cuenta la tesis de los grados de certeza, así como el grado máximo de certeza con el que están dotadas algunas de nuestras creencias. Incluso cuando tiene ante él los desalentadores resultados del intento de justificar directamente que el mundo exterior existe, Moore no olvida un dato importante: la creencia en la existencia del mundo está ahí, y no podemos descartarla. Precisamente, todo el asunto de la justificación de la existencia del mundo se inicia porque tenemos esa creencia y, tanto si conseguimos justificarla como si no, la creencia sigue presente. Moore piensa que este hecho no puede obviarse, y que su importancia es tal que, si nos mantenemos fieles a él, nos conducirá a la justificación que buscamos.

En efecto, Moore considera que es absurdo negar las creencias del sentido común. Las paradojas en las que incurrimos cuando lo intentamos, muestran que no tiene sentido hacerlo, y que quien lo pretende no juega del

---

<sup>8</sup> Fue un comentario de Ignacio Verdú a una primera versión de este capítulo lo que me puso en la pista de esta objeción.

todo limpio Nadie puede estar hablando en serio y honestamente cuando dice que es capaz de abstenerse de asentir a dichas creencias A su vez, la tesis de lo absurdo de pretender trastocar las creencias cotidianas, implica que no es necesario justificar las creencias del sentido común Y esto enlaza con las ventajas que Moore encuentra en la segunda estrategia No encontrar razones para dudar, es suficiente para estar tranquilos acerca de la justificación de nuestras creencias cotidianas

Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones teóricas de decantarse por la inviolabilidad de las creencias cotidianas? El estudio de este asunto resulta fundamental para evaluar los logros epistemológicos de Moore En primer lugar, con la tesis de la inviolabilidad de las creencias cotidianas, sostenida en artículos como "A Defence of Common Sense", "Proof of an External World" y "Certainty", Moore se desmarca de toda la tradición de teoría de conocimiento de su época, según la cual la contingencia excluye la certeza Admite que las proposiciones que conforman nuestras creencias del sentido común son contingentes, en el sentido de que es concebible pensar que no las tuviéramos o, dicho de otro modo, que no tenerlas no implica ninguna contradicción lógica. Sostiene, además, que es lógicamente posible que nuestras creencias sean falsas Pero, defiende que su contingencia no impide que conozcamos con certeza su verdad Así, su consideración de que la contingencia no tiene por qué impedir la certeza, constituye precisamente un instrumento teórico básico en el rechazo contemporáneo del escepticismo. Por lo demás, es interesante mencionar que la postura de Moore sobre la certeza constituye una de las dos alternativas dentro de la filosofía analítica a la teoría del conocimiento recibida de la tradición La otra es la desarrollada por Quine

En segundo lugar, es preciso observar que Moore no ofrece argumentos a favor de la certeza de las proposiciones contingentes que conforman nuestras creencias cotidianas Moore dice, simplemente, que sabe que dichas proposiciones son verdaderas, pero que no sabe cómo es que lo son. Sin duda, este reconocimiento ofrece la ventaja de que consigue no caer en la trampa del escéptico débil Este tipo de escéptico pregunta sin fin en un afán por conseguir la lista de razones por las que se sostiene algo, al tiempo que evita afirmar nada concreto para no incurrir en contradicción. Quien se enfrenta normalmente a este escéptico, no puede probar que está equivocado, puesto que no hay ninguna posición que rechazar. Moore comprende que la única salida a esta encerrona es no argumentativa Consigue no seguirle el juego al escéptico y detener las pesquisas en su comienzo, al negarse a explicar cómo es que sabe lo que sabe:

Al negarse a explicar cómo es que sabía, Moore evitaba ponerse en una situación en la que se viera forzado a dar un criterio que apoyara su pretensión de conocer. Se trataba de una maniobra extremadamente efectiva que creaba un dilema al escéptico imposible de resolver.

El escéptico podía afirmar, como respuesta al empecinamiento de Moore, que éste no sabía, en realidad, lo que sostenía saber [ ]. Al decantarse por esa opción del dilema, sin embargo, se habría expuesto él mismo a la pregunta que con tanta diligencia se proponía evitar: ¿cómo sabe que Moore no sabe? Para responder, tendría que abandonar la postura de *epojé* y hacer una afirmación positiva. Pero esto minaría por completo su estrategia. La alternativa era no decir nada, lo cual equivalía a dejar el campo libre a Moore, opción también inaceptable. Así que ninguna elección era posible. La táctica de Moore pasaba hábilmente el peso de la prueba al escéptico, y le cerraba el paso a cualquier otra respuesta o movimiento (Stroll 1994, 52).

No obstante, la tesis de que es posible conocer la verdad de una proposición sin ser capaz de argumentarla o justificarla, no deja de ser una afirmación sorprendente. Por un lado, su novedad ha llevado a algún estudioso a afirmar que Moore -- junto con Wittgenstein -- "transformaron o al menos ampliaron, aunque de manera distinta, la concepción tradicional anglo-americana de que la argumentación es la esencia de la filosofía." (Stroll 1994, 27). Por otro lado, esta tesis resulta sospechosa, puesto que aleja el elemento de justificación del término conocimiento, anulando así la clásica distinción entre opinión y conocimiento.

Se entiende entonces que las críticas arrecien: ¿hasta qué punto puede decir Moore que conoce determinada proposición, si no es capaz de dar razones que apoyen su afirmación? Aunque dice que sabe con certeza que determinadas proposiciones son verdaderas, ¿no podría estar equivocado? Invalidar la necesidad de aportar razones es un movimiento peligroso, porque abre la puerta a imposiciones de opinión del tipo "Yo sé algo cuya verdad no puedo probar, pero tú debes aceptar sin más que lo sé". En este tipo de consecuencias hace hincapié Cabanchik:

La posición de Moore induce a caer en esta confusión de modo tal que obtiene para su declaración de certeza los beneficios de la creencia y del saber, pero no sus desventajas. En efecto, la certeza expresada por Moore parece eximimos del compromiso con razones objetivas como en el caso de la mera creencia, y por otro lado, se asegura el consenso que sólo se puede obtener a través de razones compartidas (Cabanchik 1993, 42).

Además, la postura de Moore comporta la, para muchos equivocada, suposición de que yo pueda saber simplemente por introspección, cuándo una creencia puede estar equivocada, o cuándo no puede estarlo. Supone, en definitiva, defender una teoría de la justificación de corte internalista, según la cual el sujeto tiene acceso a aquello que permite distinguir las meras creencias de los conocimientos. Pero, que de verdad sea posible discriminar de esta manera la creencias de los conocimientos, es algo más que discutible.

A este respecto, hay que tener en cuenta que el tipo de proposiciones que Moore emplea en sus argumentaciones -- tales como "Estoy de pie", "Ésta es mi mano", etc --, se pronuncian en situaciones aparentemente normales, lo cual las hace ser obvias. Me refiero a que no son pronunciadas bajo el efecto de alucinógenos, ni enfundado en un casco de realidad virtual. Este contexto de normalidad hace que las personas que escuchan a Moore no tengan razones para dudar de su veracidad. Ahora bien, el problema es si podemos estar seguros de que estamos en una situación normal, es decir, de que las circunstancias son favorables al conocimiento. Así, incluso sin alucinógenos y trastos tecnológicos de por medio, todavía quedaría por resolver la duda planteada por las hipótesis escépticas, según la cual no podemos nunca descartar que la situación no sea favorable al conocimiento.

Temendo en cuenta todas estas reflexiones, es el momento de responder los interrogantes planteados antes respecto a la elección entre las dos estrategias de justificación. Según dijimos, la partida del artículo "The Nature and Reality of Objects of Perception" queda oficialmente en empate, puesto que al presentar Moore las conclusiones de las dos estrategias de justificación, si bien aparece una cierta inclinación por la segunda estrategia, se observa todavía un distanciamiento, una suspensión del juicio, acerca de cuál debe ser el procedimiento a seguir. A partir de la redacción de este artículo, sin embargo, Moore se inclinará progresivamente por la segunda estrategia para privilegiar su conclusión. no encontramos razones para dudar de la existencia del mundo. De la unión de la segunda estrategia con la tesis de los diferentes grados de certeza de nuestras creencias, extraerá la afirmación de que es posible creer justificadamente en la existencia del mundo y de las personas. No obstante, en los últimos artículos publicados en vida, Moore presta de nuevo atención a las dificultades de su estrategia. Entonces, admite que no ha llegado a encontrar razones positivas para afirmar la existencia del mundo, y que este hecho tiene importancia teórica. Los párrafos finales de su último artículo, "Certainty", no dejan lugar a dudas acerca de la opinión definitiva de Moore en cuanto al alcance de su



propia teoría. Allí Moore reconocía de nuevo que la partida quedaba en tablas

Pues bien, la importancia de Moore reside en comprender que la estrategia habitual en epistemología de buscar una justificación apodíctica de las creencias mediante la validación directa de ellas, es decir, mediante la búsqueda de una razón que apoye su afirmación, no conduce muy lejos. Moore fue el primer filósofo analítico en darse cuenta de que la única manera de vencer este escepticismo, es abordarlo desde una aproximación diferente. De ahí que decida emprender un nuevo camino que, atendiendo a las creencias cotidianas, encuentre una base firme en ellas, a partir de la cual sea posible construir una teoría del conocimiento de características profundamente anti-escepticas. A pesar de la valía de su descubrimiento, Moore no fue capaz de expresarlo lo suficiente como para sacarle todo el partido teórico posible, y terminó enredándose en sus trampas

## 6.2. Dilema

Las reflexiones anteriores acerca de las posibilidades de éxito de la estrategia de justificación indirecta y de la tesis de los grados de certeza, nos conducen a una cuestión importante en relación con la coherencia del planteamiento general de Moore en epistemología. Hemos visto cómo, por una parte, Moore cree que la validez de ciertas afirmaciones "obvias" no necesita de razones. O dicho de otro modo, que la imposibilidad de dudar de ciertas afirmaciones, es ya certeza. Por otra parte, Moore era consciente de la pertinencia del tipo de críticas mencionadas. En concreto, se daba cuenta de que la argumentación es una parte esencial de la actividad filosófica, y de lo problemático que resulta anular la distinción entre opinión y creencia. De ahí que no llegue a extraer nunca las consecuencias últimas de la segunda estrategia. En mi opinión, la trayectoria epistemológica de Moore fluctúa, de manera inconsciente a veces, y de manera consciente otras, entre dos aproximaciones radicalmente diferentes al problema de la justificación de nuestras creencias cotidianas. En efecto, la postura de Moore osciló siempre entre los dos cuernos del siguiente dilema. Por una parte, su sólida confianza en la tesis de los grados de certeza es la traducción filosófica del hecho de que nada de lo que dice el escéptico le parece suficiente para abandonar sus convicciones sobre lo que sabe. En principio, esta postura supondría sostener que la certeza de las creencias cotidianas no necesita mayor justificación, y que el escepticismo es absurdo. Por otra parte, sin embargo, Moore se muestra claramente preocupado por éste, y no cesa de

**argumentar en su contra. Una prueba de esta ambigüedad se encuentra, por ejemplo, en que mientras en "A Defence of Common Sense" Moore asegura que no es necesario probar que el punto de vista del sentido común es adecuado, en "Proof of an External World" pretende en cambio presentar una prueba de la existencia del mundo. En último término, su aproximación a la justificación de las creencias cotidianas resulta inconsistente**

Pues bien, su posición a caballo entre, de un lado, los intentos a favor de la justificación de las creencias cotidianas y, de otro, la afirmación de que no es necesario justificarlas, llama sin duda la atención. Para explicar este hecho, introduciré dos tipos de comentarios, el primero referente a los motivos que le indujeron a intentar compaginar dos posturas diferentes, y el segundo referente a la evaluación crítica de sus resultados epistemológicos.

Con respecto al primero, no hay que olvidar que Moore está inmerso en lo que podríamos llamar la tradición "internalista" o "cartesiana", según la cual para que el sujeto tenga conocimiento, es necesario que tenga acceso a aquello que justifica sus creencias, que es siempre de índole privada y mental. Estas características obligan al sujeto a hacer públicas sus razones para sostener que conoce algo. Desde esta perspectiva, se comprende que Moore se enzarce en una discusión argumentativa con el escepticismo, y olvide que su predicación de la certeza de las proposiciones cotidianas hacía innecesaria y contraproducente dicha discusión.

En cuanto al segundo tipo de comentario, la revisión de los textos que muestran las vacilaciones de Moore acerca de lo que he llamado la segunda estrategia de justificación y acerca de la tesis de los grados de certeza, puede utilizarse para evaluar el alcance de su respuesta al escepticismo. En mi opinión, el conjunto de su obra debe entenderse como el intento de explorar en distintos momentos estrategias diferentes. Puede que esta trayectoria sinuosa nos resulte insatisfactoria, pero creo que la virtud de Moore está, justamente, en hacerse cargo de la existencia de estas dos aproximaciones al problema, e intentar extraer el máximo partido de ellas. La importancia teórica de Moore reside en los esfuerzos que hizo por legitimar filosóficamente la segunda estrategia de justificación. Sus desviaciones hacia la primera estrategia muestran cuán difícil era la tarea.

En este sentido, el reconocimiento del fracaso de su argumentación frente al escepticismo, con el que termina su último artículo publicado en vida, apoya su intuición a favor de la validez de la segunda estrategia. La originalidad de Moore consiste en darse cuenta de que la única vía libre para contestar el escepticismo, comienza con no hacerle caso:

Moore no había hecho ningún esfuerzo para probar que el punto de vista del sentido común era verdadero, simplemente, afirmaba que sabía que lo era. En aquel momento, la fuerza de su aproximación residía en que sus rotundas afirmaciones tenían el efecto de hacer que los demás estuvieran de acuerdo en que también ellos sabían lo que él sabía. [Moore insistía en que] las desviaciones radicales del sentido común tenían consecuencias paradójicas. Esta intuición representó un avance de proporciones históricas para la comprensión de la naturaleza de la filosofía (Stroll 1994, 97).

Para concluir, pienso que son muchas las dificultades con las que se enfrenta una defensa acérrima del sentido común, pero creo que merece la pena seguir la pista que proporciona el siguiente hecho: la convicción de que el mundo existe y las otras personas también, es aplastante. En ciertos ámbitos, la duda no tiene sentido. En mi opinión, Moore perdió terreno cada vez que olvidó su intuición original y aceptó el reto escéptico.

### **6.3. Escepticismo locuaz y escepticismo hermético**

A lo largo de este capítulo hemos estado discutiendo constantemente hasta qué punto consigue Moore refutar el escepticismo. Claro que, "¿de qué escepticismo hablamos?", se preguntará el lector, advertido desde el capítulo anterior de la importancia de precisar esta cuestión. Es hora, pues, de explicarlo. El motivo por el que no me he referido antes a este tema, se debe a que hubiera complicado el estudio de los textos de Moore, de por sí complejos de analizar y de poner en relación entre unos con otros. Creo que es mejor abordar este tema ahora que tenemos en mente el conjunto de su teoría. Asimismo, estas reflexiones permitirán indicar el camino por el que posteriormente transcurriría el debate en torno al escepticismo.

En general, el tipo de escepticismo del que principalmente se ocupa Moore es el escepticismo locuaz. En relación con éste, el atractivo de su postura reside en darse cuenta de que un ataque parcial a nuestras creencias no es tan dañino como pudiera parecer en un principio. Cuando el escéptico locuaz intenta poner en duda que conoce que su mano tiene cinco dedos, Moore neutraliza su embestida apelando a toda una serie de proposiciones indisolublemente ligadas con esta afirmación de las que está seguro, o recurriendo, simplemente, a gestos y acciones cuya interpretación es coherente con ella. Puede probar que tiene cinco dedos, porque ese hecho

**forma parte de un sistema coherente de pensamiento, de manera que sólo** necesita acudir a otras partes de él para deducir su validez. Moore defiende con tesón que cada vez que surge una incompatibilidad entre diferentes afirmaciones, las afirmaciones escépticas topan con una resistencia mucho mayor que la confianza que podamos tener en ellas. Entonces optamos por rechazar lo que nos parece absurdo, esto es, lo que no casa con la mayoría de las cosas que tenemos por ciertas. Dicho con mayor precisión, ni siquiera ocurre que *escojamos* con qué creencias nos quedamos, puesto que no se trata de una decisión voluntaria, sino que nos viene dada. Nos encontramos creyendo ciertas creencias que son intocables para nosotros. Pretender otra cosa, es fingimiento.

Moore intuye, aunque no llegue a desarrollarlo de manera satisfactoria, que todo nuestro sistema noético, todas nuestras acciones, en definitiva, toda nuestra vida, sostienen la existencia del mundo exterior. Intentar impugnar ésta, es tanto como intentar destruir el significado de todo lo que hacemos. Si no existe el mundo exterior, no tiene sentido ninguna de las cosas que hacemos o decimos. El escepticismo locuaz no tiene éxito, porque no podemos abandonar nuestra peculiar manera de organizar el mundo. Nunca ocurre que cuestionemos nuestro conjunto de creencias por completo.

En realidad, el escepticismo locuaz falla porque no se da cuenta de que, para ser verdadero escepticismo, es necesario que se convierta en escepticismo hermético, esto es, que intente cuestionar la validez del conjunto de creencias al completo o, dicho de otro modo, del sistema lingüístico como tal. El principal problema del escepticismo locuaz es no ser consciente ni de su propia posición, ni del alcance de su envite. Pretende desmontar el sistema de creencias cotidiano, pero no puede hacerlo porque él mismo está instalado en él. Esta posición hace agua porque lo quiere todo: necesita que el lenguaje sea válido para poder enunciar sus tesis, pero necesita, al mismo tiempo, que no lo sea para alcanzar su conclusión. Pretende deslegitimar parte de nuestro lenguaje y de las prácticas en que éste se apoya, sin hacer saltar por los aires el sistema lingüístico entero. En último término, su aspiración le viene demasiado grande.

En efecto, el escepticismo locuaz cuestiona la validez de ciertas proposiciones, pero no discute el significado de esas mismas proposiciones. Así, por ejemplo, sugiere que no estoy justificada en afirmar que en este momento estoy sentada frente al ordenador, pero asume que entendemos esta frase, es decir, que los términos "yo", "estar sentada" y "ordenador" significan algo, y que entendemos lo que significan. De otro modo, no entenderíamos qué quieren decir las conclusiones escépticas. La clave del

éxito de Moore está en negarse a secundar una posición absurda. No es posible asumir la validez del lenguaje, sin asumir al mismo tiempo la validez de un conjunto de frases que resultan básicas dentro de él. De este modo, Moore consigue deshacerse del escepticismo locuaz.

Sin embargo, el éxito de su argumentación depende, en último término, de la capacidad que despliegue para deshacerse del escepticismo hermético. A este respecto, Moore estaba convencido, por una parte, de que el escepticismo hermético no es una posibilidad que debamos tomar en serio. La idea de que debamos suspender el juicio acerca de todo nuestro sistema de creencias, poniendo en cuestión cualquier donación de sentido, le parece completamente absurda. Por otra parte, Moore llega a ser muy consciente de lo difícil que resulta *argumentar* de manera convincente esta cuestión. El problema estriba en que las evidencias básicas de que podemos echar mano para refutar el escepticismo locuaz, no sirven de mucho para descartar el hermético. A lo largo de sus escritos, Moore se debatirá entre el reconocimiento del fracaso de su argumentación y el rechazo encendido del absurdo escéptico.

En resumen, la importancia de Moore no reside tanto en el desarrollo teórico de su postura -- esto es, en los argumentos concretos que ofreció, ni en sus pruebas de la existencia del mundo exterior --, como en los dos aspectos siguientes. En primer lugar, en su énfasis en que debemos rechazar cualquier afirmación escéptica que niegue la existencia del mundo exterior, ni que no podemos conocer nada acerca de él. En este sentido, la enjundia de su postura no reside tanto en su conclusión, como en su punto de partida. Es cierto que muchos de sus argumentos en contra del escepticismo son discutibles, pero ello no invalida la importancia de su descubrimiento.

En segundo lugar, en su insistencia en que una serie de proposiciones, como que él era un ser humano, que no había estado alejado de la superficie de la tierra, que el mundo ha existido desde hace mucho tiempo, que tenía dos manos, y demás, ocupan una posición peculiar en nuestro sistema de pensamiento. Desgraciadamente, Moore no fue capaz de desarrollar este segundo aspecto con suficiente nitidez, lo cual no le impide ganarse todo nuestro respeto por abrir una nueva brecha en la jungla filosófica, y por adentrarse en una senda que posteriormente daría numerosos frutos.

La importancia de Moore estriba en haber sido capaz de desbrozar un nuevo sendero filosófico que más tarde sería explorado y explotado con resultados enormemente fecundos para la filosofía contemporánea. Moore

tuvo el coraje de adentrarse en la jungla sin ayuda de los porteadores clásicos, ni de los mapas comúnmente aceptados [ ] Gran parte de lo que Moore tocó, se convirtió en oro filosófico bien en sus manos o bien en las de aquellos en los que influyó (Stroll 1994, 13)

En efecto, el futuro trajo argumentaciones en contra del escepticismo que tomaron absolutamente en serio el camino iniciado por Moore. Me refiero a aquellas posiciones que consideraron que la única argumentación posible en contra del escéptico surge de plantear los siguientes interrogantes: ¿qué tipo de dudas avanza el escéptico?, ¿hasta qué punto es válido insertarlas dentro del juego de lenguaje en el que estamos inmersos? El Wittgenstein de *Über Gewissheit* es un ejemplo de por dónde irían los tiros a partir de entonces. Su argumentación mostraría que ciertos aspectos de nuestro pensar, no sólo no pueden ponerse en duda, sino que son precisamente ellos los que nos permiten construir el resto de nuestros pensamientos. El ancla de la argumentación anti-escéptica estaba así echada.

En definitiva, Moore estaba en la pista correcta, pero todo su bagaje intelectual y filosófico le impidió descubrir el tesoro. En realidad, el significado de sus descubrimientos sólo podía apreciarse al interpretarlos desde un bagaje intelectual distinto. Se necesitaba una teoría que pudiera enmarcar lo que Moore enfatizaba. La teoría de Wittgenstein sería capaz de acomodar sus afirmaciones de modo perfecto. De ahí que Moore resulte ingenuo o débil cuando se le enfoca con la lupa de la epistemología tradicional, pero iluminador cuando se le observa desde Wittgenstein.

Moore se situó a caballo entre dos maneras de hacer epistemología. Cuando se le lee desde la epistemología tradicional, se le encuentra insatisfactorio por sus fallos argumentativos y por su incapacidad para justificar su postura. Cuando se le lee desde otro tipo de epistemología, se le achaca haberse quedado a medio camino. En cualquier caso, resulta notable la honestidad con la que Moore reconoció las dificultades de cada una de las dos estrategias de respuesta al escepticismo propuestas. Buscar una justificación para nuestras creencias tiene el problema de no encontrarla; negarse a buscarla comporta eludir la verdadera cuestión.

# CAPÍTULO 5

---

## DE LA DISCRETA Y SABROSA PLÁTICA DE LUDWIG WITTGENSTEIN SOBRE LA CERTEZA

*El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre Hay que imaginarse a Sísifo dichoso*

*(Camus, El mito de Sísifo)*

### 1. Introducción

La discusión de la postura de Moore en el capítulo anterior nos lleva directamente a estudiar la última obra escrita por Wittgenstein, *Über Gewissheit*. En torno a la gestación de esta obra, Norman Malcolm cuenta que Wittgenstein le visitó en la universidad de Cornell en 1949 (Malcolm 1958, 84-92). Durante ese tiempo, Malcolm le leyó su ensayo "Defending Common Sense", inédito por aquel entonces y publicado poco después en *Philosophical Review*, en donde sostenía que el uso que Moore había hecho de expresiones como "Sé " o "Es cierto .", se apartaba del lenguaje ordinario. Interesado por las críticas que Malcolm hizo a Moore, Wittgenstein comenzó a escribir una serie de notas, y continuó redactándolas tras serle diagnosticado un cáncer. La última entrada de estas notas está fechada el 27 de abril de 1951, dos días antes de su muerte. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright editaron estas notas en 1969 bajo el título de *On Certainty*.

Wittgenstein no tuvo ocasión de pulir el conjunto de observaciones que componen *Sobre la Certeza*, por lo que este libro tiene todas las características propias de un primer borrador. Las notas no muestran una sistematicidad precisa, ni pretenden transmitir observaciones sumamente elaboradas. Estas características originan en determinados momentos problemas de interpretación, y podría incluso discutirse el derecho de los

estudiosos a tomar al pie de la letra lo que Wittgenstein dice allí. Si bien estos reparos no están desprovistos de todo fundamento, también es verdad que Wittgenstein escribía pensando en un posible lector, tal y como demuestra la siguiente cita

Creo que la lectura de mis notas podría interesar a un filósofo que fuera capaz de pensar por sí mismo. Puesto que, aunque sólo raramente haya dado en el blanco, podrá reconocer los objetivos que siempre he tenido presentes (1991, 387)

A mi modo de ver, *Sobre la Certeza* constituye un trabajo enormemente interesante, a la altura quizá del *Tractatus Logico-Philosophicus* o las *Philosophische Untersuchungen*. A pesar de ello, la atención de los especialistas estuvo volcada durante muchos años en estos libros, dejando lamentablemente al margen la discusión académica de su último escrito. Este olvido se debió a diversos factores, entre los que quiero resaltar los dos siguientes. El primero tiene que ver con el hecho de que Wittgenstein dejara a su muerte cantidades ingentes de escritos inéditos, por lo que no fue hasta 1969 cuando se publicó *Sobre la Certeza*. Por aquel entonces, sus intérpretes estaban muy ocupados con las *Investigaciones*, publicadas en 1953. Así que la aparición de *Sobre la Certeza* pasó bastante desapercibida. Un segundo factor que también contribuyó a la marginalidad de esta obra, es el hecho de que Wittgenstein la concibiera como un comentario a la postura de Moore. Pero el prestigio de Moore, dominante en la filosofía analítica anterior al final de la segunda guerra mundial, andaba de capa caída en la época en que apareció *Sobre la Certeza*. De manera que sólo algunos estudiosos interesados en Moore prestaron suficiente atención a este libro.

El resultado de estos factores sería que la mayor parte de la bibliografía secundaria no se ocupara con demasiado detalle de *Sobre la Certeza* y que, en caso de mencionar esta obra, se hiciera de modo tangencial o para apoyar un razonamiento cuyos puntos sólidos habrían de encontrarse en otros escritos. Esta situación ha cambiado en los últimos años, con la aparición de varios estudios especialmente dedicados a *Sobre la Certeza*. De la bibliografía reciente acerca de esta obra, en ningún caso abrumadora por su volumen, cabe citar por la profundidad y precisión de sus análisis los libros de Michael Kober, *Gewissheit als Norm*, y de Avrum Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Muchas de las ideas que aquí expongo se han visto influidas por su lectura.

Al comentar la última obra escrita por un filósofo, resulta normal relacionarla con el conjunto anterior de sus escritos. A este respecto, es



evidente que *Sobre la Certeza* contiene numerosas deudas con conclusiones alcanzadas en escritos anteriores por Wittgenstein, por lo que debe considerarse como un trabajo conectado con el conjunto de su obra. En el caso de Wittgenstein, no obstante, existe una dificultad añadida. No hay duda de que la trayectoria intelectual de Wittgenstein fue densa y sinuosa. En ocasiones señaladas, esta trayectoria describe cambios importantes, en los que Wittgenstein abandona tesis anteriores, encaminándose hacia nuevas direcciones. De ahí que sea frecuente defender las profundas diferencias existentes entre el "primer Wittgenstein", el del *Tractatus*, y el "segundo Wittgenstein", el de las *Investigaciones*. Siguiendo esta línea interpretativa, quizá haya quien se aventure a defender que es posible señalar un tercer periodo que correspondería a *Sobre la Certeza*.

Por el contrario, creo que es posible encontrar una línea unitaria tanto en los presupuestos como en los objetivos del proyecto filosófico de Wittgenstein. Tal y como han demostrado los estudios de Anthony Kenny, David Pears, o José Luis Prades y Vicente Sanfélix entre otros, el conjunto de su obra forma un todo coherente. Como bien dice Pears: "Algunos filósofos son como camaleones, pero otros ven demasiado lejos para ser capaces de cambiar tanto" (Pears 1987, 195). Así, a pesar de los replanteamientos de cuestiones que abandonan posiciones anteriores, el interés de Wittgenstein estuvo centrado durante toda su carrera en fijar los límites del lenguaje, a fin de precisar qué ámbitos de la realidad son susceptibles de ser abordados mediante él, y cuáles no los son. "La meta de la filosofía es levantar un muro allí donde en cualquier caso termina el lenguaje" (1997, 184). En este sentido, *Sobre la Certeza* encaja sin chirridos en su proyecto filosófico global, y no puede considerarse con independencia del resto de sus obras, en particular, de *Investigaciones* y de otros escritos afines al espíritu de esta última.

Era necesario advertir al lector de la posibilidad de relacionar lo que dice Wittgenstein en *Sobre la Certeza* con sus escritos anteriores, antes de introducirme de lleno en el tema de este capítulo. Y esto por un motivo fundamental, a saber, porque a pesar de lo jugoso que resultaría estudiar esta obra en comparación con el resto de su pensamiento, no voy a ocuparme de ello en estas páginas. No hay duda de que el recurso a obras anteriores puede facilitar la comprensión de *Sobre la Certeza*, sobre todo si se piensa en la brevedad de las observaciones allí incluidas. Sin embargo, una aproximación en exclusiva a esta obra muestra que la concisión de sus notas es, en realidad, el resultado de una síntesis. Una lectura atenta descubre cómo unas observaciones arrojan luz sobre otras, y cómo todas ellas despliegan una concepción que se sostiene por sí sola. Al final de su vida,

Wittgenstein es capaz de separar el grano de la paja de los problemas epistemológicos, y concentrar todas sus energías en molerlo cuidadosamente

Con la ayuda de estas observaciones, puedo ahora justificar por qué he escogido *Sobre la Certeza* como tema central de este capítulo. Por supuesto, la razón principal tiene que ver con que es en este libro donde Wittgenstein desarrolla con mayor precisión sus ideas acerca del escepticismo y de los límites del conocimiento. A este respecto, *Sobre la Certeza* aporta numerosas ideas frescas y originales. Pero una razón no menos importante deriva del atractivo de comentar una obra relativamente poco estudiada del corpus wittgensteiniano. Así, el estudio independiente de *Sobre la Certeza* hará surgir una serie de cuestiones clave que permitan reconstruir el pensamiento de Wittgenstein en algunos puntos fundamentales

## 2. Esquema de la posición de Wittgenstein en escritos anteriores

No es fácil encontrar un punto de partida desde el que narrar la posición de Wittgenstein en *Sobre la Certeza*. A menudo, el desarrollo de una cuestión exige mencionar alguna otra tesis relacionada, y así sucesivamente hasta terminar enredando completamente la madeja. Este problema es característico de los sistemas de pensamiento en los cuales cada elemento se entiende por relación al todo. Probablemente, calificar el pensamiento de Wittgenstein como "sistema" disgustaría profundamente a su autor. Entre otras cosas, porque tal caracterización tendería a marginar un aspecto fundamental de su filosofía, a saber, la primacía de la propia actividad de pensar frente a sus resultados. A pesar del recelo de Wittgenstein a calificar su pensamiento como sistema, el estudioso de sus escritos no puede sino concluir la existencia de un ámbito temático unitario en sus investigaciones. Avalando esta tesis están, además, las afirmaciones de *Sobre la Certeza* en el sentido de que no hay creencias, conocimientos o argumentos fuera de un sistema

Cuando empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una única proposición, sino todo un sistema de proposiciones (1991, 141, también, 142, 410, 102, 105)

En cualquier caso, resulta paradigmático del pensamiento de Wittgenstein la dificultad de entenderlo y exponerlo si se elude todo contacto con el método y el objetivo general que guían sus investigaciones. De ahí que sea conveniente resaltar, aunque sea *grosso modo*, algunos de los supuestos que sirven de motor a las observaciones contenidas en *Sobre la Certeza*.

## 2.1. La tarea de la filosofía y su método

La concepción que desarrolla Wittgenstein de la filosofía y su método, constituye un buen punto de partida para introducir el resto de sus tesis más representativas. Una de las maneras como Wittgenstein explica la naturaleza de la filosofía es por contraste con las ciencias naturales. La distinción en los presupuestos, métodos y objetivos de la filosofía y de las ciencias aparecía ya en el *Tractatus*: "La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales" (1987, 4.111). La ciencia se ocupa de explicar los estados de cosas mediante la formulación de hipótesis y teorías. "La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera" (1987, 4.11). En cambio, "el objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos" (1987, 4.112). La filosofía no consiste en andar a la caza de hechos, sino en aclarar nuestras interpretaciones de ellos. Su misión consiste, pues, en entender el lenguaje con el que describimos nuestro mundo.

Consecuentemente, la comprensión que alcanza la filosofía no tiene lugar mediante la presentación de una *explicación* o la formulación de una teoría, como en el caso de las ciencias, sino que se realiza mediante la *descripción* de las relaciones conceptuales que existen entre las expresiones: "Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar" (1988, 109). Por lo demás, la pareja de conceptos explicación/descripción se puede entender a partir de la tradicional caracterización de la diferencia entre filosofía y ciencia, según la cual mientras la ciencia investiga las relaciones causales entre los sucesos, la filosofía se ocupa de las relaciones lógicas entre los conceptos.

Así pues, Wittgenstein defiende que la filosofía es una actividad conceptual. Ahora bien, a lo largo de sus escritos, Wittgenstein insiste repetidamente en que uno de los principales escollos con el que nos enfrentamos al intentar describir nuestro lenguaje, es el de malinterpretar los conceptos y expresiones que utilizamos. En demasiadas ocasiones, forzamos los usos de los términos hasta invalidarlos, o aceptamos lo que no son sino

malos discursos De ahí que Wittgenstein conciba la filosofía como crítica del lenguaje "La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje" (1988, 109). La tarea filosófica consistiría, entonces, en cribar los usos incorrectos de nuestro lenguaje que dan lugar a malentendidos y pseudo-problemas:

Los descubrimientos de la filosofía son el descubrimiento de algún absurdo puto y simple, y de los chichones que se ha hecho el entendimiento al golpearse contra los límites (el final) del lenguaje Éstos, los chichones, nos hacen comprender (reconocer) el valor del descubrimiento (1997, 184, también 1969, 155)

Una vez establecida la tarea de la filosofía, es necesario discurrir cómo puede ésta llevarse a cabo, es decir, fijar qué método le es adecuado:

La mayor parte de las personas, cuando deberían embarcarse en una investigación filosófica, hacen como aquel que busca, extraordinariamente nervioso, un objeto en un cajón Tira papeles del cajón -- lo que busca puede estar entre ellos -- y hojea los restantes apresurada y descuidadamente Arroja de nuevo algunos al cajón, los entremezcla, y así sucesivamente Sólo se le puede decir para, si buscas *así* no puedo ayudarte a buscar Ante todo, tienes que empezar a examinar metódicamente una cosa tras otra y completamente tranquilo, en ese caso, estoy dispuesto a buscar contigo y a ajustarme a ti *en el método* (1997, 188)

Pues bien, la concepción por parte de Wittgenstein del método filosófico sufrió importantes cambios a lo largo de su evolución intelectual En el *Tractatus*, Wittgenstein pretende describir qué pertenece al lenguaje y qué no, es decir, trazar los límites externos del lenguaje (Prades y Sanfélix 1990, 18-27). Por aquel entonces, su postura era de tipo reductivista, en tanto que consideraba que las únicas proposiciones con sentido eran las proposiciones empírico-científicas Esta identificación no implica que lo que no es empírico-científico carezca de valor, ni que pueda o deba ser descartado de nuestras vidas Al contrario, Wittgenstein sugiere que es precisamente aquel otro ámbito de la realidad, el ámbito de lo "místico" -- que agrupa, entre otros aspectos, los artísticos, los religiosos o los emotivos -- el que aglutina nuestro verdadero interés Lo que la tesis deja bien claro es que no podemos acceder al ámbito de lo místico mediante el discurso científico, ni tampoco, dado que las proposiciones científicas agotan el ámbito de lo significativo, mediante el lenguaje

Esta distinción entre lo significativo, por una parte, y lo insensato (*unsinnig*) pero valioso, por otra, deja espacio para la introducción de una tercera categoría, la de lo insensato no-valioso. A ella pertenecen, según Wittgenstein, muchas de las afirmaciones filosóficas clásicas. Será esta provocativa concepción de lo significativo la que enmarque las duras palabras que tiene el *Tractatus* hacia el escepticismo.

El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse

Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede* ser dicho (1987, 6 51)

Wittgenstein mostrará reticencias respecto al escepticismo a lo largo de toda su carrera. Pero, aunque es cierto que este tipo de crítica formal al escepticismo anticipa buena parte de lo que Wittgenstein dirá más adelante acerca del tema, tampoco conviene extremar demasiado las similitudes. De hecho, las razones por las que criticará la discusión filosófica en torno al escepticismo varían sutil, pero firmemente con el transcurso de los años. Este cambio de perspectiva tiene que ver directamente con la evolución que sufre su concepción de la metodología filosófica.

En efecto, las *Investigaciones* introducen un cambio de planteamiento fundamental respecto del *Tractatus*. En ellas, Wittgenstein se ocupa de analizar la multiplicidad de intercambios comunicativos o juegos de lenguaje, y de describir las normas o gramáticas que determinan su validez. Se trata de estudiar distintas parcelas del lenguaje, a fin de precisar sus límites internos. En este momento de su trayectoria filosófica, Wittgenstein sugiere que para poder filtrar los malentendidos y pseudo-problemas, la filosofía debe acometer el análisis del lenguaje cotidiano. Por lenguaje cotidiano o situaciones normales, entiende todos aquellos discursos en los que no se reflexiona sobre problemas filosóficos. De esta manera, Wittgenstein llama la atención sobre las profundas diferencias que existen entre el uso filosófico de un término y su uso cotidiano. Es este distanciamiento el que origina los malentendidos y pseudo-problemas. Esto significa que sólo podremos darnos cuenta de las confusiones en las que estamos enredados, cuando nos hayamos aclarado acerca de la manera en la que se utilizan las expresiones problemáticas "en los casos normales" (1988, 142). Las dificultades se solucionan cuando los términos que utilizamos en las discusiones filosóficas, recuperan el significado que originalmente poseían en las discusiones diarias:

Cuando los filósofos usan una palabra -- "conocimiento", "ser", "objeto", "yo", "proposición", "nombre" -- y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se han de preguntar ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje donde tiene su tierra natal?

*Nosotros* reconducimos las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano (1988, 116, también 1997, 174, 186)

Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja (1988, 132)

La estrategia de remitir el lenguaje filosófico al cotidiano de cara a evaluar posteriormente aquél desde éste, constituye un movimiento tan original como polémico. A este respecto, una de las cuestiones más conflictivas surge cuando se sugiere que Wittgenstein adopta el lenguaje cotidiano como teoría filosófica. Según esta interpretación, por lo demás tan frecuente, el lenguaje cotidiano es capaz de transmitir una determinada concepción filosófica que, además, es la única correcta. En mi opinión, sin embargo, Wittgenstein acude al lenguaje cotidiano como punto de partida y piedra de toque de la investigación filosófica. Tenemos que partir de él, y debemos tenerlo como referencia. Pero eso no significa que no pueda ser criticado, ni que no quepan otros usos del lenguaje. Por ello, la opinión de que Wittgenstein reduce la filosofía a la imagen del mundo transmitida por el lenguaje cotidiano ha sido justamente rechazada por numerosos estudiosos de su obra:

Con ello, no se interpreta que el uso del lenguaje cotidiano sea sacrosanto, sino que, según la concepción de Wittgenstein, este uso es más bien filosóficamente *neutral*. Con él sabemos lo que nos traemos entre manos, al utilizarlo no nos equivocamos filosóficamente [ ] Wittgenstein no privilegia el lenguaje cotidiano en el sentido de convertirlo en el criterio de la filosofía "correcta". Puesto que esto sería ya en sí mismo una teoría filosófica, y eso es precisamente lo que debe evitarse (Kober 1993, 31-32)

El papel que Wittgenstein confiere al análisis del lenguaje cotidiano, resulta fundamental para entender su discusión del escepticismo. A este respecto, aunque el tema del escepticismo no ocupa un lugar central en las *Investigaciones*, es posible extraer algunas conclusiones a partir de lo que allí se dice. En esta obra, Wittgenstein permite el acceso lingüístico a aquellos ámbitos de la realidad que el *Tractatus* consideraba valiosos, pero insensatos (*unsinnig*). Acepta ahora que existe un discurso significativo sobre lo místico, y que éste no está regido por criterios empírico-científicos. Esto no quiere

decir, desde luego, que todo lo que se haya pretendido decir acerca de lo místico sea significativo, del mismo modo que no todo lo que se ha dicho en filosofía tiene sentido. En particular, de las observaciones incluidas en las *Investigaciones* se deduce que las afirmaciones escépticas no son significativas. No se trata tanto de que determinadas tesis sean o no falsas, sino de que carecen de todo sentido. Desde esta perspectiva, el error del escepticismo es pretender seguir planteando preguntas más allá de donde es admisible. De algún modo, la salida al enredo escéptico es paralela al descubrimiento del final de la tarea filosófica:

El auténtico descubrimiento es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que lleva a la filosofía al descanso, de modo que no se fustigue ya más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión (1988, 133, también 1997, 187)

Pero es en *Sobre la Certeza* donde Wittgenstein reflexiona específicamente sobre el escepticismo. Desarrollando esta misma línea, muestra entonces que la discusión filosófica en torno al escepticismo ha olvidado repetidamente el análisis de nuestro lenguaje cotidiano. Para poder progresar en la discusión del escepticismo, es necesario que entendamos de qué manera funcionan nociones como las de verdad, certeza, conocimiento o duda en los juegos de lenguaje en los que estamos inmersos. Al investigar el uso cotidiano de nuestro lenguaje, Wittgenstein se da cuenta de que una misma oración puede ser significativa o no, dependiendo del contexto en el que se pronuncie. Por ejemplo, mientras la proposición "Esto es una mano" tiene sentido cuando la pronuncia un arqueólogo al extraer restos humanos en una excavación, carece de todo sentido en el contexto en el que Moore la pronuncia.

El hecho de que tanto en el *Tractatus*, como en las *Investigaciones* y en *Sobre la Certeza* Wittgenstein defiende que el escepticismo es absurdo y carece de valor, podría hacernos pensar que su posición acerca del escepticismo es similar en todas ellas. La idea general sería, en definitiva, que el escepticismo surge de una mala utilización del lenguaje, al igual que ocurre con otros pseudo-problemas filosóficos: "Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *está de fiesta*" (1988, 38). Sin embargo, el paralelismo que muestran los resultados cuando se exponen de un modo sumario, oculta la evolución que la aproximación de Wittgenstein a esta cuestión experimenta a lo largo de su carrera. De ahí que sería una conclusión precipitada considerar que Wittgenstein había dado por zanjada la cuestión del escepticismo ya en el *Tractatus*, de manera que con

posterioridad se limitara simplemente a emitir los mismos o parecidos juicios una y otra vez. Como también sería un error pensar que la intención de Wittgenstein es obviar sin más la discusión del escepticismo. En este sentido, es revelador el hecho de que Wittgenstein decidiera dedicar el final de su vida, consciente de la gravedad de su estado, a discutir las razones por las que el escepticismo no debía ser tomado en serio. En realidad, lo verdaderamente importante para él no es que el escepticismo no sea significativo, sino entender por qué no lo es.

Así pues, las conclusiones a las que llega Wittgenstein en *Sobre la Certeza* acerca del escepticismo, están influidas por su particular concepción del método filosófico. Se da cuenta de que cuando dos posturas se enfrentan tan radicalmente como lo hacen el escepticismo y el dogmatismo, la solución pasa por enfocar el asunto de un modo diferente. A estas alturas de la discusión filosófica, de nada sirve intentar aportar más datos que apoyen una u otra de las posturas, ni apelar a unos hechos que, inevitablemente, pueden ser interpretados de modo contradictorio por cada una de las partes. La única salida al conflicto reside en mostrar cuáles son los presupuestos de cada una de esas posturas. De ahí que Wittgenstein no se implique en un tipo de investigación directa con vistas a encontrar una prueba de la existencia del conocimiento. Su método consiste, más bien, en trazar una suerte de círculos concéntricos con los que va rozando el asunto que le interesa en sucesivas aproximaciones, a veces más cercanas al núcleo de la cuestión que otras.

Es de esta manera como la función terapéutica de la filosofía produce resultados en torno al escepticismo. La clarificación de las proposiciones en los distintos juegos de lenguaje ayuda a entender de qué manera concebimos el mundo, y qué proposiciones tienen o no significado. Este análisis lingüístico permite desmontar la base sobre la que se apoya el escéptico, así como mostrar la fragilidad de su discurso. En definitiva, el análisis conceptual no soluciona los problemas planteados por el escéptico, sino que los hace desaparecer.

La elección de nuestras palabras es tan importante porque de lo que se trata es de dar *exactamente* en el centro de la diana de la fisonomía de la cosa, puesto que sólo el pensamiento que se ajusta exactamente puede conducir a la vía correcta. El vagón debe colocarse sobre los raíles *precisamente así*, para que, a continuación, pueda rodar correctamente (1997, 173)



## 2.2. La investigación epistemológica

En relación también con la concepción de la filosofía y su método, conviene resaltar otro aspecto de la filosofía de Wittgenstein, a saber, su aproximación a la epistemología como disciplina filosófica. Como defensor del llamado "giro lingüístico", Wittgenstein sostenía que los aspectos ontológicos estaban subordinados a la semántica. Así, el objetivo filosófico de describir el mundo requería un análisis previo del lenguaje. Esta doctrina queda reflejada en la siguiente cita: "La filosofía [...] consta de lógica y metafísica, la primera es su base. La epistemología es la filosofía de la psicología" (1972, 9). Esta concepción de la tarea filosófica relegaba a un segundo plano la tradicional preeminencia de la epistemología. Wittgenstein no tenía nada que objetar a las investigaciones epistemológicas mientras se mantuvieran dentro de las fronteras propias de esta disciplina, esto es, mientras su objetivo fuera exclusivamente la discusión de los predicados psicológicos. Sus reparos surgían, sin embargo, en el momento en que se concebía la epistemología como la filosofía primera. La misma concepción se puede leer en el *Tractatus*:

La psicología no tiene más parentesco con la filosofía que cualquier otra ciencia natural

La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología (1987, 4 1121)

El problema fundamental que señala Wittgenstein, es que el intento de acceder a la realidad mediante la discusión de nuestro conocimiento conduce, en último término, al psicologismo. La filosofía moderna, y en gran medida también la contemporánea, pretenden entender lo que es el mundo a partir de lo que pensamos sobre él. De ahí que consideren la introspección como un método legítimo, y expliquen las relaciones conceptuales a partir de su génesis. Desde esta perspectiva, la epistemología se ocupa, entonces, del estudio de los procesos de pensamiento, y consiste, en definitiva, en psicología. La confusión entre lógica y psicologismo estaba, entonces, servida. Si recordamos ahora la distinción que perfila Wittgenstein entre filosofía y ciencia, estaremos en condiciones de entender el núcleo de su objeción. La psicología, en tanto que ciencia, se ocupa de las relaciones causales o contingentes, mientras que la filosofía se ocupa de las relaciones conceptuales o necesarias. Cualquier intento de apoyar la filosofía en la epistemología y concebir ésta, a su vez, como psicología, es un procedimiento equivocado. La lógica no puede subordinarse a la psicología.

Esta primera concepción de la epistemología explica que las cuestiones epistemológicas apenas aparezcan en el *Tractatus*. Con los años, Wittgenstein matizaría de modo singular esta postura. Así, la aversión a la epistemología sería superada al abordar en *Investigaciones* el estudio de áreas concretas del lenguaje con sus diferentes prácticas y reglas. Mediante estos análisis, Wittgenstein se embarca en una filosofía de la psicología, analizando la génesis de nuestros conceptos y sus relaciones. Será, sin embargo, en *Sobre la Certeza* cuando aborde directamente cuestiones clave para la epistemología como, por ejemplo, si existe una perspectiva del mundo propia del sentido común, y si ésta tiene un carácter proposicional, cuál es la conexión entre la perspectiva del sentido común y nociones tales como "certeza", "conocimiento", "creencia" o "duda", cuándo es verdad o apropiado decir que se tiene conocimiento, cuándo es relevante pedir y ofrecer evidencia, qué cuenta como prueba de nuestras afirmaciones, o, también, por qué la duda debe terminar en algún punto.

Al final de su trayectoria intelectual, Wittgenstein se centra por completo en describir cuál es la estructura de nuestro conocimiento a partir de la estructura de nuestro vocabulario epistémico. Es el momento de extraer las conclusiones epistemológicas de sus análisis lingüísticos. A estas alturas de su evolución filosófica, Wittgenstein sigue convencido de que no se puede cultivar la epistemología al margen de la semántica, pero también se da cuenta de la importancia de discutir directamente determinadas cuestiones epistemológicas. En este sentido, el hecho de que Wittgenstein se ocupe en *Sobre la Certeza* de cuestiones epistemológicas, saca a la palestra la pregunta de si mantiene o rechaza el antipsicologismo característico de sus primeras obras. La contestación a esta cuestión no va tan de suyo como pudiera parecer, y deberá esperar al final de este capítulo.

### **3. Análisis de la noción de duda en relación con las proposiciones del mundo exterior**

#### **3.1 Comparación entre la duda cotidiana y la duda escéptica**

Una buena manera de entender las originales y, sin duda, polémicas afirmaciones epistemológicas que contiene *Sobre la Certeza*, es deteniéndose en el análisis de la noción de duda que Wittgenstein desarrolla en este texto. A este respecto, él insiste en que el análisis de cualquier término debe realizarse teniendo en cuenta el modo en el que se utiliza, el contexto en el

que interviene y las acciones que implica. De ahí que el análisis del término "duda" se realice en paralelo con el análisis de la propia actividad de dudar. Habremos, pues, de reflexionar acerca de los siguientes interrogantes ¿Qué es una duda? ¿En qué consiste la actividad de dudar? ¿Cuál es su objeto? ¿Qué distingue la duda cotidiana de la duda escéptica? ¿Hasta qué punto es posible la duda escéptica? ¿Se trata en verdad de una duda?

Para introducir la discusión, imaginemos un caso cualquiera de duda. Estoy esperando el autocar que me lleve hacia Chichiriviche, un pueblito en la costa venezolana. Se acerca un enorme bulto rojo, pero como soy miope, no puedo leer su placa. Como no estoy segura, vacilo antes de tomar la decisión de subirme. Le pregunto entonces a la persona que está al lado por el destino del autobús, y me contesta que sí, que el letrero dice Chichiriviche, mientras guiña pronunciadamente sus ojos. Su gesto me resulta demasiado familiar para fiarme de su respuesta. Subo entonces al autocar y le pregunto al conductor que responde "Sí, voy de camino allá". Cojo mi mochila, pago y busco asiento.

Lo que pretende mostrar este ejemplo es que en cualquier caso de duda relacionado con nuestras actividades cotidianas, la duda puede surgir una, dos veces, quizá más, pero siempre llegará un momento en que deje de plantearse. Así, puede que cuestionemos la capacidad de que alguien con un defecto ocular pueda leer la placa, pero no la capacidad de quien no tenga ese defecto, ni tampoco la respuesta del conductor. Imaginemos por un momento que al recibir la contestación del conductor, desconfío de él y me bajo del autocar. En este caso, ¿tendría sentido mi reacción?, ¿qué estaría queriendo implicar con mi duda?, ¿qué pensarían el conductor y los demás pasajeros? Lo que estas preguntas muestran es que, en algún momento, mis sospechas dejan de estar fundadas. Por supuesto, siempre cabe imaginar un contexto que haga racional mi comportamiento. Por ejemplo, podríamos suponer que el conductor intenta engañarme, porque desea aumentar su comisión a base de vender un billete extra. Pero en ese caso lo único que pasaría es que la duda se trasladaría un paso más. Llegado determinado momento, seguiría siendo cierto que mi comportamiento no sería inteligible y que provocaría sorpresa y sarcasmo a mi alrededor.

Este ejemplo ilustra las enormes diferencias que existen entre la duda cotidiana y la duda escéptica. Los casos de duda con los que nos enfrentamos normalmente son, en principio, resolubles. En algún momento, dejamos de vacilar porque hay algo por referencia a lo cual podemos determinar cuál es la solución. Es decir, existe un sistema de referencia incuestionable, mediante el cual podemos juzgar lo que estamos cuestionando. Por el contrario, en el contexto de una discusión filosófica,

las sospechas pueden llegar a extenderse sin límite, lo cual no impedirá, sin embargo, que sean tomadas en serio por los contertulios. A ellos les tocará acarrear el peso de la duda a partir de entonces.

Comparar el planteamiento de la duda en las conversaciones cotidianas y en las conversaciones filosóficas, permite destacar un detalle primordial. Mientras en las primeras la duda se dirige a un objeto en particular y, por ello, acaba en algún punto, en las segundas, la duda se traslada de cuestión en cuestión hasta alcanzar un carácter general. Esta observación permite considerar la duda escéptica como una extensión obsesiva de la duda cotidiana a la totalidad de los objetos. Bajo esta interpretación, ciertamente frecuente, la diferencia entre ambos tipos de duda sería simplemente una cuestión de grado o intensidad. Estaríamos, en definitiva, ante una mera diferencia cuantitativa.

Una consecuencia importantísima de este tipo de interpretación es la de allanar el terreno de cara a hacer plausible la introducción de la duda escéptica. Al no haber una diferencia sustantiva en el modo como se construye la duda cotidiana y la escéptica, la aceptación de una comporta necesariamente la aceptación de la otra. En consecuencia, del mismo modo en que no podemos objetar formalmente nada a la construcción de la duda cotidiana, tampoco podremos poner reparos a la construcción de la duda escéptica. Mediante esta analogía, la duda escéptica logrará sortear la primera embestida a su plausibilidad.

En *Sobre la Certeza*, Wittgenstein se opone de modo contundente a la interpretación de la duda escéptica como mera radicalización de la duda cotidiana. Para él, la diferencia entre la duda cotidiana y la filosófica no es cuantitativa, sino cualitativa. Pero si la duda escéptica es esencialmente diferente de la duda cotidiana, entonces no hay por qué suponer que, por el hecho de que la duda cotidiana sea posible, también ha de serlo la duda escéptica. No es, pues, correcto sostener que se puede pasar sin solución de continuidad de la duda acerca de un objeto particular a la duda en general. De ahí que sea necesario investigar por separado en qué consiste exactamente cada una de ellas, y cuáles son sus condiciones de posibilidad. Con este objetivo en mente, Wittgenstein emprende un análisis del concepto de duda y del papel que ésta juega en nuestro lenguaje. Las conclusiones de este análisis pueden resumirse en cinco tesis fundamentales (Kenny 1982, 180):

- 1) La duda necesita fundamentos
- 2) La duda debe traducirse en comportamiento
- 3) La duda presupone el dominio de un juego de lenguaje.

- 4) La duda universal es imposible.
- 5) La duda presupone la certeza.

A partir de estas afirmaciones, Wittgenstein probará que la duda escéptica es imposible. Veamos a continuación cada una de estas tesis con mayor detenimiento.

### 3.2. La duda necesita fundamentos

A lo largo de *Sobre la Certeza*, Wittgenstein insiste en diversas ocasiones en que la incredulidad necesita una razón de ser, un contexto que explique su introducción. Así, nunca ocurre que desconfiemos sin más ni más: "Se duda por razones bien precisas" (1991, 458). Ahora bien, una consecuencia inmediata de sostener que necesitamos razones para cimentar la duda, es tener que determinar qué hemos de admitir como razones. La dificultad que surge entonces, es especificar qué tipo de fundamento consideramos válido para introducir la duda. Un candidato sobradamente conocido para el lector a estas alturas de mi exposición, es la posibilidad lógica. Wittgenstein recoge esta sugerencia en la siguiente cita:

Pero, ¿qué sucede con una proposición del tipo de "Sé que tengo un cerebro"? ¿Puedo ponerla en duda? ¿Me faltan razones para la duda! Todo habla en su favor, nada en contra de ella. Sin embargo, es posible imaginar que por medio de una operación se comprobara que mi cráneo está vacío (1991, 4)

Pero la posibilidad lógica no es el único candidato que considera Wittgenstein, sino que también presta atención, por ejemplo, al hecho de que la duda tenga que ser razonable o plausible:

¿De modo que la desconfianza racional debe tener una razón? También podríamos decir "El ser humano razonable cree esto" (1991, 323)

Obviamente, los dos criterios mencionados, a saber, la mera posibilidad lógica y la plausibilidad, discriminan casos distintos. Por ejemplo, las hipótesis del sueño o del genio maligno se considerarían fundamentos válidos siguiendo el primer criterio; pero no está tan claro que fueran admitidas por el segundo. La cuestión de decidir qué criterio es el adecuado,

se complica además por lo difícil que resulta distinguir aquellos casos en los que la duda es lógicamente posible de aquellos en los que es simplemente plausible

Hay algunos casos en los que la duda no es razonable, pero hay otros en los que parece lógicamente imposible. Y no parece haber entre ellos una frontera bien delimitada (1991, 45-4)

El problema del que se hace eco Wittgenstein es el siguiente. Si no disponemos de una norma precisa para identificar y distinguir las dudas lógicamente posibles de las dudas razonables, a duras penas podremos disponer de razones que apoyen la elección de un criterio para argumentar qué casos de duda son pertinentes. Como consecuencia de esta limitación, a Wittgenstein le estaría vedada, por ejemplo, una de las estrategias emprendidas por Moore. Si recordamos, este pensador había sugerido que se podía rechazar las hipótesis del sueño o del genio maligno, mediante una crítica a la noción de posibilidad lógica. Pero Wittgenstein no podría explorar esta opción, en vista de lo difícil que resulta averiguar si la duda escéptica es o no un caso de posibilidad lógica. De poco le serviría, pues, tener como premisa que las dudas lógicamente posibles son inválidas, al modo mooreano, si reconoce no poder señalar qué dudas son lógicamente posibles.

La afirmación de Wittgenstein de que no podemos distinguir, al menos en algunos casos, entre ambos tipos de duda, es quizá sorprendente. Al fin y al cabo, parece sugerir que, en esos casos, existe algún tipo de complicación entre ser lógicamente imposible y no ser razonable. Pero esta tesis no está exenta de problemas, puesto que si bien cabe pensar que no es razonable sostener lo que es lógicamente imposible, no parece tan inmediato que lo que no es razonable, sea también lógicamente imposible. Así, aunque resulta aceptable pasar de lo lógicamente imposible a lo no razonable, la dirección inversa parece más controvertible.

Pues bien, para poder vencer esta sorpresa inicial, hemos de identificarnos con el planteamiento filosófico general de Wittgenstein. A lo largo de este capítulo tendremos ocasión de ver que, en su opinión, lo lógicamente imposible engloba precisamente todo aquello que no podemos sostener, no tanto por incapacidades psicológicas o por juicios subjetivos, sino por razones gramaticales estrictas. Este planteamiento explica por qué lo no razonable se confunde a veces con lo lógicamente imposible. En una primera aproximación juzgamos como poco razonable la duda respecto de

algunas oraciones, pero una consideración más cuidadosa nos hace ver que se trata, en realidad, de una duda ilógica.

Las anteriores reflexiones muestran que, aun cuando Wittgenstein sostiene de modo firme que la duda debe tener un fundamento, en estos primeros embates no llega a decidirse por ninguno en concreto. Su intención de refutar el escepticismo le exigirá, entonces, profundizar en sus análisis lingüísticos.

### 3.3. La duda debe traducirse en comportamiento

Otra característica importante que Wittgenstein señala en relación con la duda, es el hecho de que la actividad de dudar haya de venir acompañada de un comportamiento correspondiente. Prueba de ello es que difícilmente creeremos a quien afirme dudar, pongamos por caso, de que el dinero tenga alguna importancia, si le vemos amasando saquitos de monedas como el tío Gilito. O a quien declare no creer que los calmantes alivien el dolor, al tiempo que se atiborra de ellos cada vez que lo sufre. Lo que estos ejemplos muestran, es que la duda no puede quedarse en la mera afirmación verbal, sino que debe formar parte coherente de una actitud frente al mundo.

Esta observación está granada de consecuencias a la hora de evaluar la viabilidad del escepticismo. Wittgenstein acusa a la duda escéptica cartesiana de ser un ejercicio simplemente especulativo, y de carecer de repercusiones prácticas. Sin embargo, se podría intentar cuestionar esta afirmación, diciendo que la propia formulación verbal de la duda es ya una consecuencia práctica. Wittgenstein no admite este razonamiento, y afirma, por el contrario, que la formulación verbal de la duda no constituye una acción propiamente dicha. Al fin y al cabo, recalca, sea cual sea la duda que abrigue el escéptico, en ningún momento le impide que siga comportándose exactamente igual que si no dudara. Hasta tal punto que las propias acciones del escéptico pueden utilizarse en su contra para mostrar que, de hecho, no alberga dudas.

¿Qué diríamos de un hombre de comportamiento normal si nos asegurara que sólo *cre* [ ] tener manos y pies cuando no los ve directamente, etc? ¿Podríamos demostrarle, basándonos en las cosas que hace (y que dice), que no es así? (1991, 428)

Wittgenstein destaca que la duda del escéptico no es relevante para entender ningún aspecto de su vida, es decir, que no juega ningún papel en la explicación de su comportamiento. Ninguno de los interlocutores del escéptico es capaz de interpretar qué quiere transmitir éste con su duda, puesto que su comportamiento no se distingue en nada del de ellos. Pero, entonces, ¿de qué le sirve dudar, si nada de lo que él hace se verá afectado por ese hecho? Además, ¿en qué medida ha de importarnos a los demás que el escéptico dude? No parece entonces que debamos preocuparnos por las dudas escépticas

Sin embargo, si alguien pone en duda [que la mesa está allí cuando nadie la ve], ¿cómo se habría de manifestar su duda en la práctica? Y, ¿no sería posible dejarlo dudar tranquilamente dado que no hay ninguna diferencia? (1991, 120)

Puesto que el comportamiento del escéptico no refleja sus vacilaciones, su duda no pasa de ser un mero acto privado, el cual solamente él entiende. De esta afirmación cabe extraer dos consecuencias. Por un lado, en tanto que acto privado, no hay por qué preocuparse de él. De ahí que Wittgenstein nos invite a dejar al escéptico sumido en sus cavilaciones. Por otro lado, y esto es lo principal, Wittgenstein critica frontalmente la posibilidad de que existan actos de significación privados. Dicho más generalmente, no es posible un lenguaje privado. Aunque Wittgenstein no menciona directamente su argumento en contra del lenguaje privado en *Sobre la Certeza*, no hay duda de que estas referencias están a la base de su crítica a la duda escéptica.

Wittgenstein había argumentado esta cuestión a fondo en las *Investigaciones*, por ejemplo, en los párrafos 256-258. El argumento de Wittgenstein en contra del lenguaje privado ha arrojado ríos de tinta y no es mi intención desbrozarlo en profundidad aquí. Pero creo que es útil apuntar sus líneas maestras de manera que entendamos qué está en juego.

Por lenguaje privado se suele entender aquel lenguaje cuyo significado sólo es accesible por introspección a un único hablante. Wittgenstein argumenta en contra de la posibilidad de que exista un lenguaje así, usando sus conclusiones generales acerca de la naturaleza de las reglas lingüísticas. De esta manera, cualquier desafío a su crítica al lenguaje privado constituye, a la postre, un reto al conjunto de su postura filosófica.

Pues bien, una de las maneras de entender cuál es su argumento, es fijarnos en su análisis de las declaraciones de actitudes proposicionales. Para él, cualquier atribución de deseos, intenciones o dudas sustituye, en realidad,



a una conducta expresiva. Dicho más técnicamente, una atribución constituye una manifestación. Así pues, el núcleo de su argumento es la afirmación de que los contenidos intencionales vienen determinados exclusivamente por nuestros comportamientos. Pero, si esto es así, entonces, cualquier atribución de duda no puede consistir sólo en una expresión verbal, sino que debe venir acompañada de un comportamiento acorde. Y cualquier comportamiento ha de ser público; no hay comportamientos privados.

Wittgenstein pretende acorralar al escéptico mostrando que su duda no constituye una duda real. Desde luego, cabría decir mucho en cuanto a la necesaria publicidad de cualquier comportamiento, en concreto, del dubitativo. Obviamente, la postura de Wittgenstein se distancia enormemente de una influyente corriente en la historia de la filosofía, representada paradigmáticamente por Descartes, según la cual, el hecho de que no podamos vivir de acuerdo con las tesis escépticas no les resta ni un ápice de legitimidad. Desde esta perspectiva, dado que a la postura escéptica se llega mediante razonamientos filosóficos, su validez debería ser enjuiciada, a su vez, utilizando razonamientos teóricos, más que apelando a nuestra incapacidad para llevar a la práctica dichas conclusiones.

Pero Wittgenstein no puede aceptar esta supuesta separación entre significado y práctica. De hecho, la esencia de su pensamiento se resume en la tesis de que el significado de un gran número de términos está vinculado a su uso, o mejor dicho, *es* su uso: "Un significado de una palabra es una forma de utilizarla" (1991, 61). "Por ello, existe una correspondencia entre los conceptos de 'significado' y 'regla'" (1991, 62).

Tendremos ocasión de seguir profundizando a lo largo de este capítulo en las ramificaciones de la tesis de que el significado es el uso. Por el momento, es suficiente con que quede claro que para Wittgenstein la duda no es ni un estado mental ni una sensación que se descubran con una simple mirada introspectiva, sino que es un juego de lenguaje que exige comportamientos acordes.

### **3.4. La duda presupone el dominio de un juego de lenguaje**

En el párrafo anterior, he aludido a la relación que el ámbito del sentido y el ámbito de lo práctico tienen para Wittgenstein. Podemos desarrollar ahora esta cuestión, atendiendo a un nuevo aspecto de su análisis de la duda escéptica, a saber, su énfasis en que no nos es posible imaginar la situación que describe el escéptico.

¿En qué habría de consistir la duda ahora de que tengo dos manos? ¿Por qué no puedo ni siquiera imaginarlo? ¿Qué creería si no creyera eso? No tengo ningún sistema dentro del cual pudiera darse tal duda (1991, 247)

La observación de que no está claro en absoluto qué puede querer decir la formulación escéptica de la duda, forma el cañamazo sobre el cual teje Wittgenstein el resto de sus argumentaciones en contra del escepticismo. La situación que el escéptico imagina choca tan radicalmente con el resto de lo que creo, que no tengo manera de integrar la hipótesis escéptica en el conjunto de mis creencias. He, pues, de escoger entre la hipótesis escéptica o mis creencias. Ahora bien, de algún modo, la elección no es libre, ya que estoy irremediabilmente inclinada a elegir una de las dos opciones.

El que la elección esté cantada de antemano, se muestra cuando tenemos en cuenta que para poder imaginarme la hipótesis escéptica, es decir, para poder imaginarme que, por ejemplo, el mundo podría ser una ilusión, necesitaría descartar todas las creencias que forman mi sistema de pensamiento. De este modo, para poder dotar de sentido a la formulación de la duda, tendría que cambiar el sistema entero de mis razonamientos. Sin embargo, un cambio así de drástico no está en absoluto a mi alcance. No puedo deshacerme del sistema de creencias al que pertenezco, y que me constituye. En concreto, no puedo dejar de creer en la existencia del mundo ni en todas las cosas que se derivan de ella. De lo cual se deduce que no es cierto que disponga de dos opciones, una, sostener la duda escéptica y la otra, sostener la creencia anti-escéptica. En realidad, no tengo más que una opción a mi alcance, ser anti-escéptica.

La argumentación desplegada en el párrafo anterior explica, en líneas generales, el marco de pensamiento en el que se mueve Wittgenstein. A ella se suma otra serie de observaciones cuyo objetivo es restar sentido a la postura escéptica, si bien no siempre sucede que las desarrolle con especial detenimiento. De todas ellas, se podría escoger, por ejemplo, el siguiente pensamiento:

"No sé si esto es una mano." Pero, ¿sabes lo que significa la palabra "mano"? Y no digas "Sé lo que significa esta palabra para mí y en este momento." Después de todo, ¿no es un hecho empírico que *esta* palabra se utiliza *de esta manera*? (1991, 306)

Mediante este comentario, Wittgenstein trata de construir un argumento cuya primera premisa es que para poder dudar de una proposición, debemos ser capaces de entender primero lo que esa proposición significa. Así, negar que sé que esto es una mano, implica que entiendo previamente qué significa que esto sea una mano. Ahora bien, cuando decimos "No sé si esto es una mano", sugerimos que el significado que normalmente damos a "Esto es una mano", es incorrecto. En caso contrario, no podríamos realizar una afirmación tan rotunda como "No sé si esto es una mano". Dicho de otra manera, si el significado que normalmente adscribo a "Esto es una mano" fuera correcto, entonces no podría negar que sé que esto es una mano. Por tanto, negar que esto es una mano, implica que no sé lo que es una mano. Pero, de acuerdo con la primera premisa, si no entendemos lo que la proposición significa, entonces no podemos negarla. Luego, como no entiendo lo que es una mano, entonces no puedo negar que esto sea una mano.

En resumen, es un hecho que las proposiciones tienen el significado que tienen. Es imposible negar esas proposiciones, sin negar al mismo tiempo su significado. Pero si negamos que sabemos el significado de las palabras, entonces no podremos saber qué es lo que estamos negando. "Si quisiera dudar de si ésta es mi mano, ¿cómo podría evitar la duda de si la palabra "mano" tiene algún significado?" (1991, 369).

En otra ocasión, Wittgenstein introduce este mismo tipo de razonamiento, utilizando esta vez la hipótesis del genio maligno. El núcleo de su argumentación consiste en advertir que si el genio maligno me engaña, entonces me engaña acerca del significado de la palabra "engañar". Con lo cual, la proposición "El genio maligno me engaña" no expresa la duda total que parece expresar: "Si eso me engaña, ¿qué quiere decir ahora 'engañar'?" (1991, 507).

El tipo de contradicción que Wittgenstein adscribe al escéptico se puede explicar también enfocando el asunto desde otro ángulo. Aceptar la duda escéptica implicaría aceptar que no estoy segura de ningún hecho. En ese caso, tampoco podría estar segura del sentido de mis palabras. Ahora bien, si no conozco el significado de mis palabras, entonces no hay manera de que pueda siquiera expresar mi duda: "Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras" (1991, 114).

Mediante estas observaciones, Wittgenstein consigue enfatizar que entender una proposición implica saber utilizarla correctamente en las innumerables ocasiones en que la introducimos en nuestras conversaciones. No se puede negar una proposición al margen de las prácticas

comunicativas. Por lo tanto, cualquier duda acerca de una proposición debe tener en cuenta el juego de lenguaje en el que esa proposición se inserta:

"¿Qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos?" [ ]  
Quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes: ¿cómo sería una duda de semejante tipo? (1991, 24)

En definitiva, Wittgenstein muestra que sostener la duda escéptica, exigiría descartar nuestras prácticas lingüísticas. Sin embargo, esa posibilidad no está a nuestro alcance.

### 3.5. La duda universal es imposible

En el párrafo anterior hemos visto que la duda presupone siempre un juego de lenguaje. Cuando la duda pertenece a un juego de lenguaje, entonces tiene sentido. Pero cuando intenta darse fuera del juego de lenguaje en el que estamos inmersos, o cuando pretende erigirse contra el juego de lenguaje en su conjunto, la duda carece de todo sentido. Estas afirmaciones pueden resumirse bajo el lema "la duda universal es imposible". En efecto, Wittgenstein desarropa la noción de duda universal de toda su vestimenta de plausibilidad, mediante el análisis minucioso de dos características que la distinguen de la duda cotidiana, a saber, la extensión de la duda y el contexto de su aplicación.

Para abordar la cuestión de la extensión de la duda, Wittgenstein recurre al siguiente ejemplo revelador:

Un alumno y su maestro. El alumno no deja que se le explique nada, ya que, a cada momento, interrumpe al maestro con dudas acerca de, por ejemplo, la existencia de las cosas, el significado de las palabras, etc. El maestro dice: "No me interrumpas más y haz lo que te digo. Tus dudas no tienen ahora ningún sentido." (1991, 310)

Mediante una serie de ejemplos relacionados con éste, incluidos en los párrafos 311-316 de *Sobre la Certeza*, Wittgenstein saca a la luz un hecho extremadamente importante que hemos mencionado ya anteriormente, a saber, que en nuestras conversaciones cotidianas la duda termina siempre en algún punto. Como vimos, este hecho permite destacar

una de las características que distingue la duda cotidiana de la duda filosófica. Mientras la duda cotidiana tiene, en principio, solución, la duda filosófica no es, por hipótesis, resoluble.

Wittgenstein enfatiza que dudar es una actividad que exige tener fin. Quien no cesa de plantear preguntas, no se atiene, en realidad, a las reglas que rigen la actividad comunicativa. La tarea en la que nos enrolamos al iniciar el juego de preguntas y respuestas tiene sus propias reglas, y esas reglas hay que respetarlas. Es imposible ignorar que, llegado cierto momento, seguir haciendo preguntas ya no tiene sentido

Es decir, el maestro tendrá la sensación de que ésta no es una pregunta en absoluto legítima

Y lo mismo sucedería si el alumno pusiera en duda que la naturaleza obedezca a leyes o que la inferencia inductiva esté justificada -- El maestro tendría la sensación de que todo eso no hacía sino perturbarlos, al alumno y a él mismo, y que así sólo se quedaban paralizados y sin poder avanzar -- Tendría razón. Sería algo similar a alguien que buscara un objeto en su habitación, abre un cajón y no lo encuentra, entonces lo vuelve a cerrar, espera y lo vuelve a abrir por si estuviera ahora, y continúa así. Todavía no ha aprendido a buscar. Del mismo modo, el alumno todavía no ha aprendido a preguntar. No ha aprendido el juego que queríamos enseñarle (1991, 315)

Quien no para de poner inconvenientes, no está jugando bien a dudar. El escéptico se confunde, y nos confunde, al considerar que sus preguntas son ejercicios de duda, porque cuando se ejercita la duda sin llegar a fin, se coloca uno fuera del juego de lenguaje en el que consiste dudar.

La idea de que una duda infinita no tiene nada que ver con lo que nosotros llamamos duda, aparece reflejada en distintas partes de *Sobre la Certeza*. "Una duda sin término no es ni siquiera una duda" (1991, 625). Los párrafos 115 y 450, por ejemplo, expresan también este mismo pensamiento. Por lo demás, esta tesis va íntimamente ligada a la afirmación de que la cadena de fundamentaciones tiene un fin. Esta tesis es antigua en Wittgenstein y con ella comenzaba sus *Investigaciones*: "Las explicaciones tienen en algún lugar un final" (1988, 1). Dicho de otra forma, la duda necesita un fundamento, pero la creencia -- al menos, ciertas creencias -- no.

Como he anunciado antes, la segunda característica que distingue la duda cotidiana y la escéptica tiene que ver con el contexto de su aplicación. Así, mientras que la primera surge siempre en un determinado contexto, la segunda no está vinculada a contexto alguno. Es decir, mientras unas determinadas circunstancias permiten explicar la duda cotidiana, éstas no

son en absoluto relevantes para explicar la duda filosófica. Pero, no se cansará de insistir Wittgenstein una y otra vez, es absurdo plantear dudas fuera de todo contexto.

Ahora bien, en relación con este tema, Wittgenstein se puede ver envuelto en una dificultad. Él sostiene que la duda escéptica no es adecuada, porque el contexto no la puede motivar. Sin embargo, no sé hasta qué punto resulta apropiado decir esto. Es cierto que la duda escéptica está fuera de lugar en el contexto cotidiano, pero no estoy tan segura de que no tenga ninguna razón de ser en un contexto filosófico. La dificultad con la que nos topamos, entonces, es decidir si el juego lingüístico en el que estamos inmersos de modo cotidiano, es el mismo que aquel en el que nos encontramos cuando hacemos filosofía. Si fuera el mismo, Wittgenstein tendría razón en renegar de la duda escéptica. Pero cabe la posibilidad de que sean distintos y de que, en consecuencia, haya un contexto que explique la introducción de la duda escéptica.

El problema es que para Wittgenstein no hay un juego de lenguaje filosófico. Los interrogantes filosóficos surgen cuando el lenguaje "está de vacaciones". Esta objeción puede esquivarse planteando esta misma cuestión en términos diferentes. En realidad, el escepticismo tiene un contexto histórico que lo justifica. Por ejemplo, en el caso cartesiano, la aparición de la nueva ciencia y los reparos teológicos con los que hubo de enfrentarse. Estos y parecidos ejemplos podrían mostrar la pertinencia del contexto para explicar el surgimiento de la duda. Sin embargo, dejaré esta cuestión en suspenso por el momento para ocuparme de ella en el parágrafo 51 de este capítulo.

Pues bien, tras todo lo dicho, aún nos ofrece Wittgenstein otra razón adicional en contra de la duda universal, basada en nuestras prácticas lingüísticas. No poner todas las cosas en duda es una condición de nuestro aprendizaje. Si abrigáramos de modo continuo dudas, sería imposible que aprendiéramos nada. De hecho, de niños aprendemos porque confiamos en los adultos y aceptamos lo que nos dicen.

Enseñamos a una niña "ésta es tu mano", no "quizás (o 'probablemente') ésta es tu mano". Es así como una niña aprende los innumerables juegos de lenguaje en los que su mano está implicada. Nunca se plantea una investigación, o una pregunta acerca de "si ésta es realmente una mano" (1991, 374).

La duda viene, en todo caso, después. "El niño aprende al creer al adulto. La duda viene *después* de la creencia" (1991, 160).

En definitiva, Wittgenstein acude a nuestras prácticas lingüísticas y a su aprendizaje para mostrar que podemos dudar determinados hechos en determinadas circunstancias, pero que no podemos dudarlos todos a un tiempo. Ahora bien, es necesario dejar claro que con esto Wittgenstein no está aludiendo a una mera incapacidad por nuestra parte, sino a una característica esencial de nuestra manera de juzgar

"Podríamos dudar de cada uno de estos hechos, pero no podemos dudar de *todos* "

¿No sería más correcto decir "no dudamos de *todos*"?

No dudar de todos es sólo la forma y el modo que tenemos de juzgar y, por tanto, de actuar (1991, 232)

Es un hecho que no sostenemos la duda universal. Esta apelación a los hechos o, lo que es lo mismo, a las reglas que rigen nuestros comportamientos lingüísticos -- ambos aspectos no son sino la cara y cruz de una misma moneda --, será la pieza clave de la crítica de Wittgenstein a la pretensión escéptica de desarrollar una duda universal. Según hemos visto, la duda general tiene como objeto atacar las bases mismas de nuestras prácticas comunicativas, es decir, las reglas de nuestro lenguaje. Esas reglas definen cómo nos referimos a las mesas, a las sillas, y a los demás objetos del mundo. Pero si ésta es la manera como nos comunicamos, entonces no tiene sentido poner en cuestión su validez, del mismo modo que no tiene sentido decir que nos hemos estado comunicando mal. Por consiguiente, la duda escéptica no tiene sentido para nosotros. La conclusión final es, pues, que la duda universal no es ninguna duda: "Una duda que dudara de todo no sería una duda" (1991, 450)

### **3.6. La duda presupone certeza**

#### **3.6.1. El argumento del caso paradigmático**

La investigación de los presupuestos de la duda universal permite a Wittgenstein defender la siguiente afirmación. La duda requiere contrastación, y ésta exige que haya algo que ni se dude, ni se compruebe. "De hecho, cuando comprobamos una cosa ya lo hacemos presuponiendo algo que no se comprueba" (1991, 163).

Para sustentar esta declaración, Wittgenstein desarrolla un argumento que opera por reducción al absurdo. Me referiré a él con el

nombre de "argumento del caso paradigmático". Antes de introducirlo, es oportuno recordar que Moore había esbozado un argumento, apelando a la distinción entre el sueño y la vigilia, para demostrar que la situación imaginada por la hipótesis del sueño era lógicamente imposible. Al final, Moore tuvo que reconocer que su argumento no era suficientemente bueno. Pues bien, Wittgenstein hace suyo el reto de mostrar que la situación imaginada por la hipótesis escéptica, es imposible. El argumento del caso paradigmático se orienta a este fin.

El argumento comienza diciendo que suponer que no conozco ninguna de las cosas que me rodean y, por tanto, que puede que no existan las cosas que creo que existen, sería como suponer que nos hemos equivocado en *todos* los cálculos que hasta ahora hemos hecho:

Así pues, ¿es posible la hipótesis de que no existe ninguna de las cosas que nos rodean? ¿No sería como si nos hubiéramos equivocado en todos nuestros cálculos? (1991, 55)

De alguna manera, la hipótesis escéptica equivaldría a sostener que nos hemos equivocado siempre al jugar a cierto juego, es decir, que hemos aplicado sistemáticamente mal sus reglas.

Ahora bien, Wittgenstein nos invita a reflexionar sobre la posibilidad de que estemos tan radicalmente equivocados, y concluye que no es posible que nos encontremos en esa situación. La razón estriba en que para poder decir que hemos cometido un error, hemos de saber primero qué es calcular correctamente. Pero para poder saber qué es calcular correctamente, hemos de ser capaces de señalar un caso de cálculo correcto. Si, por la misma hipótesis, no nos es posible señalar ningún caso de cálculo correcto, entonces no tiene sentido decir que nos hemos equivocado. La conclusión que se sigue es que si no disponemos de, al menos, un caso paradigmático, entonces no podremos identificar casos de error ni, mucho menos, sostener que sólo existen casos de error: "No tiene sentido alguno decir que un juego siempre ha sido jugado de una manera equivocada" (1991, 496).

El argumento del caso paradigmático guarda algunas similitudes con el argumento desarrollado por Moore. Éste había dicho que no era posible conjugar nuestras experiencias con la hipótesis escéptica con vistas a concluir la imposibilidad del conocimiento. Pues bien, Wittgenstein obtiene una conclusión parecida, al aplicar el argumento del caso paradigmático a la hipótesis del sueño:



El argumento "Es posible que esté soñando" no tiene sentido por lo siguiente porque entonces también esa misma declaración está siendo soñada, del mismo modo que el *hecho* de que estas palabras tengan significado (1991, 383)

El problema que apunta Wittgenstein con estas palabras es el siguiente Si estoy soñando, entonces la proposición "Es posible que esté soñando" está siendo a su vez soñada y, por tanto, también está siendo soñado que estas palabras tiene algún significado. Resulta impresionante comprobar que la última anotación escrita por Wittgenstein, tan sólo dos días antes de morir, da vueltas a esta misma cuestión:

"Pero, aunque en estos casos no pueda equivocarme, ¿no es posible que esté anestesiado?" Si lo estoy y si la anestesia me ha privado de la conciencia, en realidad ahora no hablo ni pienso No puedo suponer seriamente que ahora estoy soñando Quien, soñando, dijera "Sueño", por mucho que hablara de un modo inteligible, no tendría más razón que si dijera en sueños "Llueve", cuando está lloviendo en realidad Aunque su sueño estuviera, en realidad, relacionado con el ruido de la lluvia (1991, 676)

Para entender por qué dice Wittgenstein que la aseveración de "Estoy soñando" mientras se duerme carece de sentido, hay que reparar en que su razonamiento apela al argumento del caso paradigmático. Creemos que la proposición tiene sentido, porque pensamos que puedo despertar de repente, y decir "Ahora me doy cuenta de que estaba soñando". Entonces, tenemos que aceptar que es igualmente imaginable que yo pueda despertar más tarde, y declarar que había soñado mi primer despertar:

Pero supongamos que alguien nos viene con el escrúpulo ¿Qué pasaría si, por así decirlo, me despertara de pronto y dijera "¡Me acabo de imaginar que me llamo L. Wittgenstein!" En ese caso, ¿quién me dice que no me despertaré otra vez y diré que *esto* era una ilusión descomunal, etc ? (1991, 642)

Si iniciamos esta línea de argumentación, y ponemos todas las experiencias bajo sospecha, entonces no quedará ninguna que pueda servir como patrón de medida a las demás Pero si no es posible la contrastación, entonces no significa nada la duda

No obstante, el argumento del caso paradigmático se enfrenta, en mi opinión, a dos tipos de críticas La primera crítica parte de la observación de

que a veces decimos cosas de las que no somos completamente conscientes, pero que no por ello dejan de tener significado nuestras declaraciones para el que las escucha. Por ejemplo, podría ser que yo estuviera soñando, pero el oyente no. De esta manera, podríamos suponer que nos hemos equivocado en todos nuestros cálculos, pero que no somos conscientes del error. En ese caso, no ocurre que decimos que estamos en un error y, por tanto, no tenemos que saber previamente qué es calcular correctamente. A partir de ahí, el resto del argumento ya no se seguiría.

Probablemente, Wittgenstein contestaría que esta crítica muestra que no se ha entendido el núcleo de su argumento. La crítica que he presentado supone que podemos tener la noción de error, independientemente de que podamos señalar un caso de error. Pero esta suposición es equivocada, puesto que saber qué es  $x$ , exige poder identificar lo que sería un caso de  $x$ . No se trata de que no podamos identificar casos de error, sino que no podríamos siquiera entender lo que "error" significa, si no tuviéramos ejemplos de lo que es errar.

Por lo demás, esta concepción particularista de la epistemología -- en el sentido dado por Chisholm a este término y explicado en el capítulo anterior -- casa perfectamente con la posición general de Wittgenstein acerca de las reglas de nuestro lenguaje. Para poder entender una determinada palabra, necesitamos poder aplicarla, esto es, necesitamos tener la regla de su aplicación. Por consiguiente, es imposible definir una regla al margen de su aplicación. De ahí que la noción de error esté íntimamente ligada a nuestras prácticas de errar.

La segunda crítica al argumento del caso paradigmático intenta darle la vuelta al razonamiento, preguntando si es posible localizar en primer lugar un caso de acierto, a partir del cual podamos juzgar que hemos cometido un error. Al fin y al cabo, diría esta crítica, siempre podríamos estar cometiendo un error, justo cuando creemos no estar equivocándonos. De esta manera, se sugeriría, el argumento del caso paradigmático incurre en una petición de principio.

Creo que este último tipo de crítica presenta dificultades serias al argumento del caso paradigmático y que, por tanto, este argumento no sirve para refutar el escepticismo. En cualquier caso, el razonamiento de Wittgenstein para mostrar que más allá de la duda hay algo que es incontrovertible, no se limita al argumento del caso paradigmático. Por el contrario, Wittgenstein apoya su afirmación de que la duda no puede alcanzarlo todo, con un análisis de los fenómenos de duda, error y perturbación mental, así como con una descripción de nuestra reacción

frente a la duda escéptica. Debemos, pues, desarrollar a continuación lo que da de sí el conjunto de su argumentación

### ***3.6.2. La duda escéptica no es un error***

Enfrentados a un caso de duda cotidiana acerca de una proposición determinada, intentamos resolverla en un sentido u otro, bien afirmando esa proposición, bien negándola. La actitud equivalente de esta estrategia para el caso de la duda escéptica, es la que adopta el filósofo anti-escéptico al intentar afirmar la proposición puesta en cuestión -- ya que pretender negarla no es su objetivo. Dicho de otro modo, el filósofo anti-escéptico pretende afirmar que es una equivocación albergar dudas acerca de esa proposición. Un error se corrige apelando a la autoridad de ciertas premisas o conocimientos. De ahí que estos filósofos intenten resolver el supuesto error a base de encontrar premisas falsas, deducciones inadecuadas, conclusiones incompatibles, etc. en el argumento escéptico.

Ahora bien, Wittgenstein está convencido de que intentar lidiar con la duda filosófica del mismo modo como lidiamos con la duda cotidiana, es una estrategia equivocada. En particular, cree que considerar la duda escéptica en tanto que error, es un desatino en el que han incurrido numerosos filósofos, entre ellos Moore. Pero si el escepticismo no es un error, entonces todos los procedimientos mencionados en el párrafo anterior son inadecuados para hacerle frente.

Wittgenstein apunta un argumento para reducir al absurdo la suposición de que se puede tratar la duda escéptica del mismo modo que la cotidiana y, a la postre, la tesis de que la duda escéptica consiste en un error. Hemos visto antes que enfrentados a un caso de duda cotidiana, es posible, en principio, dar argumentos a favor o en contra de la proposición en cuestión. En cambio, como bien señala Wittgenstein, no es posible ni negar ni verificar la hipótesis escéptica. Es decir, no podemos probar ni que sea un error ni que no lo sea. Veamos las líneas de su argumentación.

En primer lugar, la hipótesis escéptica no puede ser negada, es decir, no puede tratarse como si fuera un error. En el caso de que fuera un error, entonces deberíamos poder imaginar cómo podría ser resuelto. Sin embargo, ¿en qué podría consistir solucionar la duda escéptica? El problema que surge cuando intentamos contestar esta pregunta, es que cualquier intento de solución y, por tanto, cualquier intento de mostrar que la hipótesis es un error, supondría defender la existencia de un patrón de medida, desde el cual validamos nuestra afirmación. Pero lo que cuestiona el

escéptico es, precisamente, la existencia de este punto de partida. Cualquier discusión de este tipo entre el escéptico y el anti-escéptico deriva de este modo en un punto muerto

Hemos visto antes que la duda cotidiana es, en principio, resoluble, dado que existen criterios aceptados por todo el mundo o, al menos, por una mayoría representativa, desde los cuales decidir en un sentido u otro. No ocurre así con la duda escéptica, puesto que cualquier criterio al que el anti-escéptico apele, será cuestionado por el escéptico. Ninguna prueba que el anti-escéptico ofrezca a favor de que la hipótesis escéptica es un error, será aceptada por el escéptico, quien acusará al anti-escéptico de incurrir en una petición de principio.

En segundo lugar, la hipótesis escéptica no puede ser, por principio, verificada. Imaginemos que intentamos argumentar que la hipótesis escéptica no es un error. ¿A qué podríamos apelar para sostener esta tesis? En efecto:

Suponiendo que no fuera verdad que la Tierra existía desde mucho antes de mi nacimiento, ¿cómo habríamos de imaginar el descubrimiento de este error? (1991, 301)

La hipótesis escéptica no puede ser verificada, esto es, si fuera verdad, no podríamos saber nunca que lo es. La razón estriba en que la verificación de la hipótesis tendría como consecuencia paradójica el que la hipótesis fuera falsa. Así, no podemos darnos cuenta de que es falso todo lo que hasta ahora hemos creído acerca del mundo, es decir, no podemos darnos cuenta de que hemos estado equivocados.

Es inútil decir "Es posible que nos equivoquemos" cuando, si no podemos confiar en *ninguna* evidencia, tampoco podemos confiar en la evidencia presente (1991, 302)

El problema de la hipótesis escéptica es que, una vez introducida, nos ata de pies y manos para seguir utilizando nuestro lenguaje de la manera como veníamos haciéndolo hasta ahora, y nos impide extraer las conclusiones al modo como estábamos acostumbrados. La hipótesis escéptica invalida *todas* las herramientas del lenguaje y del pensamiento que nos permiten discriminar unas situaciones de otras. O, lo que es lo mismo, nos niega la posibilidad de seguir hablando con sentido.

Las observaciones anteriores muestran, una vez más, que la duda escéptica no es semejante a la duda cotidiana, por lo que no puede ser

respondida aplicando el mismo tipo de recursos. En concreto, no sirve de nada intentar descartar la hipótesis escéptica suponiendo que se trata de un error. Pero, entonces, ¿cuál debe ser nuestra reacción ante la duda escéptica? Según Wittgenstein, la clave de la respuesta está en darse cuenta de que no debemos preguntarnos cuál *debe* ser nuestra reacción, sino cuál *es*, de hecho, nuestra reacción. La tarea del epistemólogo es, entonces, describir cuál es nuestra reacción típica frente a la duda escéptica.

### 3.6.3. Descripción de nuestra reacción frente a la duda

Wittgenstein está convencido de que cualquier tratamiento del escepticismo que no tenga en cuenta nuestra reacción ante los casos de duda escéptica, fracasará. La cuestión de nuestra reacción frente a la duda escéptica la introduce ya en el parágrafo 35. Es el momento ahora de profundizar algo más en ella.

Wittgenstein nos llama la atención sobre cuál es nuestra reacción cuando se nos plantea una duda de tipo universal y observa que no podemos secundar esta duda o, mejor dicho, que es un hecho que no la secundamos:

¿Qué diríamos si *pareciera* ocurrir que algo que hasta ahora había parecido ser inmune a la duda resultara ser un supuesto falso? ¿Reaccionaría ante ello como cuando una creencia se ha revelado falsa? ¿O parecería llevarse por delante el fondo sobre el que descansan todos mis juicios? [ ]

Simplemente, diría "¡Nunca había pensado en eso!" – ¿o me negaría (debería negarme) a revisar mi juicio porque una "revisión" de este tipo equivaldría a la aniquilación de todo patrón de medida? (1991, 492)

La diferencia esencial entre la duda cotidiana y la filosófica, a la que aludía en el parágrafo 31., se pone de manifiesto cuando reparamos en los distintos procedimientos que seguimos a la hora de disolver casos de duda. Cuando nos encontramos con un caso de duda cotidiana, dejamos en suspenso nuestras creencias, revisamos nuestros presupuestos, y cotejamos los resultados. La duda particular, relativa a un cierto contexto, se soluciona probando que hay conocimiento, es decir, mostrando que respecto a cierta cuestión la duda no tiene razón de ser.

En cambio, ¿qué se supone que hemos de hacer ante la duda escéptica? Wittgenstein pone el dedo en la llaga al señalar que ante ese tipo

de duda, no es verdad que dejemos en suspenso *todas* nuestras creencias, ni que nos apresuremos a descartar la base entera de nuestro sistema de pensamiento. La duda general, independiente de todo contexto, no logra producir en nosotros ninguna preocupación, puesto que su propia desmesura actúa en su contra

A quien quisiera hacer observaciones contra proposiciones indudables se le podría contestar simplemente "¡Bah, no tienen sentido!" Es decir, más que contestarle, habría que reprenderlo (1991, 495)

Enfrentados a una duda general, nos tomamos todo el tiempo del mundo, antes de darle algún tipo de crédito. Al final, siempre encontramos la manera de salir del enredo escéptico. En este sentido, Wittgenstein está de acuerdo con aquella tesis de Moore, según la cual siempre estamos más seguros de las afirmaciones negadas por el escéptico que de cualquiera de las razones que éste dé para apoyar su postura.

Si ocurriera algo (si, por ejemplo, alguien me dijera alguna cosa) capaz de suscitar en mí dudas al respecto, ciertamente también se daría alguna otra cosa que haría que las razones de esta misma duda fueran dudosas y, por tanto, podría decidirme a mantener mis antiguas creencias (1991, 516)

A Wittgenstein le parece inverosímil que podamos poner en cuestión el conjunto de evidencias empíricas. Nuestra impresión frente a la duda escéptica, es que en absoluto viene a cuento. De ahí que le demos buenamente la espalda. Pues bien, Wittgenstein cree que reaccionamos de este modo por buenos motivos, por lo que cualquier epistemología que propugnemos deberá ser coherente con esta actitud.

#### ***3.6.4. La duda escéptica es fruto de una perturbación mental***

Ahora bien, el planteamiento de Wittgenstein que ha sido apuntado en el párrafo anterior, provoca de modo inmediato la siguiente crítica. El que no dudemos o no podamos dudar una proposición determinada, no implica en absoluto que no me pueda equivocar respecto de ella. Pero si puedo equivocarme acerca de una proposición incluso cuando la dudo, entonces apelar a nuestra reacción de no tomarnos en serio la duda escéptica, no soluciona la cuestión de la validez de la hipótesis escéptica.

Sin embargo, Wittgenstein sostiene que esta tesis, en apariencia tan plausible, no se cumple para todas las proposiciones. Así, mientras respecto de algunas proposiciones puedo equivocarme o tener dudas; respecto de otras, la duda y la equivocación no son posibles. El *quid* de su postura está en distinguir el error de otras formas de creencia falsa como, por ejemplo, el sinsentido o la locura

Pero, ¿cuál es la diferencia entre error y perturbación mental? En otras palabras, ¿cómo se distingue el hecho de que yo trate algo como un error y que lo trate como una perturbación mental? (1991, 73)

Para entender cómo se pueden distinguir aquellos casos en los que la duda es un error de aquellos casos en los que indica perturbación mental, debemos fijarnos nuevamente en cuál es nuestra reacción cuando nos exponemos a un caso de perturbación mental. Mencione antes cómo, siempre que nos enfrentamos a un caso de error, desplegamos una batería de procedimientos para intentar disuadir a la persona que está en un error. En cambio, frente a una perturbación mental, no tenemos ni idea de cómo podríamos intentar persuadir a la persona de que tiene una creencia falsa.

Si alguien me dijera que dudaba de que tuviera un cuerpo, lo tomaría por medio loco. Pero no sabría qué querría decir convencerlo de que lo tenía. Y si le hubiera dicho algo que hubiera disipado su duda, no sabría cómo ni por qué (1991, 57)

Wittgenstein sostiene que el hecho de que no sepa cómo convencer a la persona que sufre este tipo de perturbaciones mentales, se debe a que, en realidad, no termino de comprender lo que él dice:

¿Qué sucedería si un ser humano no pudiera recordar que ha tenido siempre cinco dedos o dos manos? ¿Lo comprenderíamos? ¿Podríamos estar seguros de comprenderlo? (1991, 157)

Mediante estos interrogantes, Wittgenstein se adentra en una nueva afirmación, a saber, la carencia de sentido de las dudas escépticas. Esta será la última etapa en el recorrido que muestra que la duda filosófica no es duda en absoluto. El escéptico está fuera del juego de lenguaje, fuera de las actividades, costumbres e instituciones que definen las prácticas humanas, entre ellas, las prácticas de dudar. Así, mientras el equívoco pertenece al juego de lenguaje, y poseemos las claves interpretativas necesarias para

resolverlo, el trastorno mental se sitúa completamente al margen de nuestro juego de lenguaje; por lo que no podemos comprenderlo ni, mucho menos, entrar a discutirlo

Podemos resumir todas las consideraciones anteriores en la siguiente tesis. En el proceso que va desde la duda concreta hasta la duda general, la duda va perdiendo gradualmente su sentido y, llegado cierto momento, deja, incluso, de ser concebible. Su despropósito es tan grande que se traduce en aberración conceptual

No es verdad, pues, que lo único que sucede, al pasar de una consideración sobre un planeta a otra sobre la propia mano, es que el error se convierte en algo más improbable. Al contrario, cuando llegamos a cierto punto ya no es ni siquiera concebible (1991, 54)

Por lo demás, esta afirmación presenta el problema de cómo un cambio gradual puede dar lugar a un cambio sustancial, es decir, del conocido problema filosófico del sorites. Más adelante, tendremos ocasión de profundizar en la naturaleza de este punto de inversión

### **3.6.5 Certeza**

Según hemos visto en los párrafos anteriores, Wittgenstein apela a nuestras reacciones frente a la duda escéptica, para concluir que la utilización del lenguaje por parte del escéptico no es correcta. Nos damos cuenta de que algo anda mal con el tipo de dudas que el escéptico plantea, justamente porque somos incapaces de sostenerlas. La duda deja de tener sentido tan pronto como somos incapaces de secundarla.

Esta observación supone un gran descubrimiento. En algún momento, notamos que hemos tocado suelo, y que no podemos ya seguir preguntando. Nos encontramos entonces con que ciertas proposiciones de nuestro lenguaje están asentadas de un modo firme para todos nosotros, de manera que no son cuestionables. La duda escéptica pretendía erigirse de espaldas a cualquier referencia a la existencia de certeza. Sin embargo, la argumentación de Wittgenstein muestra que cualquier duda pertenece a un juego de lenguaje y no puede, por tanto, ir en contra de él. La duda presupone la no-duda o, lo que es lo mismo, la duda es posible porque existe la certeza: "Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza" (1991, 115)



Con esto llegamos al final del argumento de Wittgenstein en contra del escepticismo. El análisis de la duda escéptica, de sus presupuestos y consecuencias, conduce a Wittgenstein a la demostración de que cualquier duda presupone la certeza y, por lo tanto, que el escepticismo no puede ser la última palabra

Por supuesto, esta aceptación en abstracto de la existencia de certeza, deja pendiente la cuestión de determinar qué entiende Wittgenstein bajo este término, esto es, qué ámbito de la realidad corresponde a aquello que evaluamos como cierto. De este tema me ocuparé más adelante. Pero antes me gustaría pasar a desarrollar las consecuencias que para la noción de conocimiento tiene lo dicho hasta aquí.

## 4. Análisis de la noción de "conocimiento"

### 4.1. La jerarquía epistemológica

En sintonía con su análisis de la noción de duda, Wittgenstein realiza un análisis del estatus epistémico de las llamadas proposiciones empíricas o científicas, es decir, de aquellas proposiciones que postulan, en general, que "X es un objeto físico" o, en particular, que "X es  $p$ ", en donde  $p$  es una clase determinada de objetos físicos. Pues bien, en un primer acercamiento, podemos distinguir tres tipos de actitudes epistémicas en relación con las proposiciones que relatan hechos del mundo

*Creencia* "Creo que esto es un olivo "

*Conocimiento*: "Sé que esto es un olivo."

*Certeza*: "Tengo la certeza de que esto es un olivo."

Según una opinión generalizada, todas las proposiciones acerca del mundo exterior serían susceptibles de verse envueltas en una, dos o, incluso, tres de esas actitudes epistémicas. A este respecto, se suele pensar que las diferentes actitudes respecto de una proposición empírica, dependen de distintas circunstancias, tales como la posición del hablante, el estado de la investigación, las razones de que disponga y demás hechos del mundo. Desde esta perspectiva, siempre sería posible imaginar un cierto estado de cosas que hiciera apropiada la adscripción de creencia, de conocimiento o de certeza respecto de una cierta proposición empírica.

Sorprendentemente, Wittgenstein defiende que no es el caso que todas las proposiciones empíricas puedan integrarse en alguna de esas actitudes proposicionales. Esta tesis podría no parecer demasiado novedosa. Al fin y al cabo, numerosos epistemólogos han sostenido que, si bien siempre es posible creer cualquier proposición empírica, no siempre se puede tener conocimiento ni, mucho menos, certeza de ella. Incluso, se ha sostenido a menudo que no puede haber certeza de proposiciones empíricas. Esta afirmación es, precisamente, la opinión que comparten escépticos y dogmáticos, de tal manera que mientras los escépticos concluían de ella que no se podía pasar de la creencia al conocimiento ni a la certeza, los dogmáticos argumentaban que a veces sí se podía ascender en la jerarquía epistémica. Desde esta aproximación, decir que no todas las proposiciones empíricas pueden integrarse en cualquiera de las actitudes proposicionales mencionadas, equivaldría a decir que no todas, quizá incluso ninguna, pueden pertenecer a los niveles más altos de la jerarquía epistémica.

Pues bien, la tesis de Wittgenstein no es, en absoluto, ésta. Es cierto que él está de acuerdo en que no todas las proposiciones empíricas pueden engrosar el nivel más alto de esta jerarquía, pero lo verdaderamente revolucionario de su postura es su tesis de que algunas proposiciones ocupan el lugar más alto de la jerarquía, sin que engrosen nunca, ni puedan hacerlo, el nivel medio. Según esta tesis, pues, podemos sostener con certeza una proposición, aunque de ella no tengamos conocimiento alguno. Así, Wittgenstein defiende que algunas de las proposiciones que la perspectiva anterior asociaba sin reparos al nivel de la creencia quizá pertenezcan al ámbito de la certeza, pero desde luego no formarán parte nunca del nivel del conocimiento. Esta afirmación tan chocante desempeña un papel clave en el conjunto de su postura. Entenderla requiere reflexionar por separado en las dos partes de que consta.

En primer lugar, ¿cómo es posible que alguien tenga una proposición por cierta sin que al mismo tiempo la conozca? Obviamente, algo ha debido cambiar en la manera de entender los términos de la definición estándar de conocimiento -- presentada en el capítulo primero de este estudio -- para que sea posible esta posición. En efecto, es el análisis que Wittgenstein realiza de lo que estos términos significan, es decir, de cómo los empleamos en los juegos de lenguaje en los que estamos inmersos, lo que le permite concluir que tanto el dogmático como el escéptico hacen un uso equivocado de ellos.

En segundo lugar, ¿cómo hay que entender la afirmación de que algunas proposiciones empíricas pertenecen al ámbito de la certeza? ¿Se trata de equiparar el estatus epistemológico de algunas proposiciones

empíricas con el de las proposiciones matemáticas, las proposiciones lógicas, o las proposiciones acerca de los datos sensibles? ¿O es un intento de defender la existencia de lo sintético a priori? Contestar estas preguntas afirmativamente sería una conclusión demasiado precipitada en este momento. Antes de aventurar cualquier respuesta, será necesario desarrollar algunas cuestiones. Por ejemplo, es obvio que no todas las proposiciones empíricas pueden gozar del privilegio que supone pertenecer al ámbito de la certeza. De ahí que sea necesario aclarar cuáles son las proposiciones que se nos presentan como inamovibles, y en qué sentido lo son. Además, también es necesario explicar en qué sentido se dice que esas proposiciones son empíricas. En general, se suele considerar que las proposiciones empíricas son el resultado de realizar experimentos o de manipular los objetos del mundo, es decir, que son el fruto de nuestra actuación en el mundo. O, dicho de otro modo, las proposiciones empíricas son aquellas que pueden ser verificadas o refutadas por los acontecimientos. Por el contrario, Wittgenstein asegura que este tipo especial de proposiciones empíricas son inamovibles, esto es, que no podemos modificarlas mediante nuestra intervención. De ahí que sea imprescindible aclarar por qué las clasifica entonces como proposiciones empíricas.

Intentar contestar a todos estos interrogantes nos permitirá avanzar en el tipo de cuestiones sobre las que Wittgenstein reflexiona en *Sobre la Certeza*. Para ello, describiré, en primer lugar, la caracterización que Wittgenstein nos ofrece de los términos "creencia", "conocimiento" y "certeza". Más adelante, me ocuparé de analizar en qué sentido, y hasta qué punto, puede estar compuesto el ámbito de la certeza por proposiciones empíricas.

## 4.2. Creencia, duda y conocimiento

De todo lo que Wittgenstein dice acerca de las creencias, me interesa destacar aquí sólo aquello que tiene relación con las cuestiones epistemológicas. En este sentido, no hay que confundir la expresión "creer que" con "creer en". En sus *Lecciones sobre creencia religiosa*, Wittgenstein subraya la particularidad del uso religioso de la noción de creencia:

En un discurso religioso usamos expresiones como 'Creo que sucederá tal y tal cosa', pero no las usamos del mismo modo que las usamos en la ciencia (1992, 135)

Además, existe este extraordinario uso de la palabra "creer". Se habla de creer y al mismo tiempo no se usa "creer" como se hace ordinariamente (1992, 137)

En lo que sigue, sin embargo, dejaré al margen el análisis de "creer en", puesto que este tipo de creencias nada tienen que ver con lo que aquí nos interesa. Pues bien, en relación con "creer que", resultan destacables dos de las características esenciales que Wittgenstein adscribe a cualquier creencia. La primera consiste en señalar que la creencia tiene un carácter proposicional, es decir, que se aplica a proposiciones. Una proposición es un conjunto de símbolos con sentido, susceptibles de ser verdaderos o falsos. Así, aunque a veces se habla de creencias falsas o verdaderas, en sentido estricto, la verdad o falsedad no se aplica a la creencia, sino a la proposición contenida en ella.

La segunda característica observa que la creencia es un estado mental y que, por lo tanto, se puede acceder a ella por introspección. Así, si me parece que tengo una creencia, entonces tengo todo el derecho del mundo a afirmar que la tengo. No me puedo equivocar acerca de esto. Es en este sentido en el que podemos decir que la creencia tiene carácter subjetivo.

Que las creencias son fenómenos mentales de carácter proposicional es todo lo que necesitamos saber para entender el resto de las conclusiones epistemológicas de Wittgenstein que nos interesan. En realidad, la parte más interesante de su exposición no está en su definición de creencia, sino en caracterizar el conocimiento y la certeza de manera que se excluyan mutuamente. Paso, pues, a desarrollar este punto.

De nuevo, es necesario comenzar distinguiendo entre dos usos distintos del término "conocimiento": "saber que" y "saber cómo", y advertir que aquí sólo pretendemos ocuparnos del conocimiento de carácter proposicional. En general, el conocimiento proposicional se diferencia de la creencia en que requiere razones. Se puede ejemplificar esta condición, imaginando la reacción de un tribunal ante un testigo que afirme "Sé que Vázquez es la asesina", pero confiese no tener ninguna justificación para pensar así. En la necesidad de aportar razones para tener conocimiento, insiste Wittgenstein numerosas veces.

Cuando alguien cree algo, no siempre es indispensable que se pueda contestar la pregunta "¿Por qué lo cree?", pero si se sabe algo, se ha de poder contestar la pregunta "¿Cómo lo sabe?" (1969, 550)

Pues bien, una concepción típica del conocimiento es la que asocia conocimiento con certeza, al estilo, por ejemplo, de Descartes. Según esta aproximación, conocemos una proposición cuando nos es conceptualmente imposible albergar dudas acerca de ella. El hecho de que, tras una profunda crítica, no podamos negarla es, precisamente, la razón que aportamos para clasificarla como conocimiento. Es esta perspectiva la que permite entender la afirmación de Moore de que las proposiciones del sentido común, en tanto que indubitables, constituyen conocimientos. Al fin y al cabo, se argumenta desde esta perspectiva, exclamation "Sé que  $p$ , pero lo dudo" es contradictorio.

La postura de Wittgenstein es, en este aspecto, original, puesto que no se adhiere a esta concepción del conocimiento. Sostiene, en cambio, que predicamos conocimiento sólo allí donde puede surgir la duda. De algún modo, el que la existencia de razones sea una condición necesaria para hablar de conocimiento, nos pone en la pista de una cuestión esencial, a saber, que hablamos de conocimiento allí donde puede haber duda, es decir, donde las razones que proponemos para apoyar nuestras creencias podrían ser "malas" razones. Es porque existe una duda, y porque he comprobado que es estéril, por lo que puedo enfatizar que sé.

Desde esta perspectiva, el conocimiento tiene como su contrario la duda. El hecho de que dudemos indica que la proposición dudosa podría, en un futuro, formar parte de nuestro conocimiento, si pudiéramos eliminar la duda. Y, a la inversa, cuando no podemos poner algo en duda, cuando no podemos equivocarnos acerca de ello, no vamos a poder predicar de ello conocimiento, sino certeza. Dicho de otro modo, el ámbito del conocimiento no cubre las proposiciones de antemano indubitables. Saber se dice por oposición a creer cuando hay algún tipo de duda y ésta se resuelve diciendo que se tienen razones. Pero si no hay asomo de duda, no tiene sentido utilizar el término "saber". "¿Se puede decir 'Donde no hay duda tampoco hay saber'?" (1969, 121)

Como es sabido, las discusiones entre las distintas teorías del conocimiento surgen a la hora de describir cómo deben ser las razones que apoyen el conocimiento. En el caso de Wittgenstein, estas razones deben ser objetivas, esto es, públicas o comunicables. Con ello, Wittgenstein rechaza una caracterización subjetiva del conocimiento y se inclina por una intersubjetiva.

Y si se contesta a esta pregunta ["¿Cómo lo sabe?"], ha de hacerse según principios básicos generalmente reconocidos. Es *así* como puede saberse una cosa semejante (1969, 551)

Wittgenstein sostiene que para que las razones sean consideradas válidas han de tener siempre carácter probatorio, esto es, no deben ser superfluas, sino que tienen que servir para apoyar la afirmación de conocimiento. De ello se deduce que nuestra confianza en lo que actúa como razón debe ser mayor que en la propia proposición que se afirma conocer.

Se dice "Sé " cuando se está en condiciones de dar razones apropiadas. "Sé " está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe algo -- siempre que esté convencido -- se puede poner esto de manifiesto.

Pero si lo que cree es de tal tipo que las razones que puede dar no son más seguras que su aserción, no puede decir que sabe lo que cree (1969, 243).

Es precisamente la existencia de razones que pueden ser hechas públicas, lo que hace que el conocimiento no pueda ser considerado un estado mental. "'Saber' y 'seguridad' [ ] no son dos 'estados mentales' como, por ejemplo, 'conjeturar' o 'estar seguro'" (1969, 308). En efecto, quizá sea verdad que cuando conocemos estamos en un determinado estado mental. Pero para conocer, hemos de ser capaces de ir más allá de ese estado mental, y dar razones de nuestro conocimiento, reconocibles públicamente. Esas razones no pueden ser, en ningún caso, apelaciones a una disposición o actitud psicológica. El conocimiento no es una experiencia personal, y no puede ser descubierto simplemente por introspección: "Una experiencia interior no me puede mostrar que sé algo" (1969, 569).

La crítica al conocimiento como estado mental está relacionada con el problema de la identificación de casos de conocimiento. Si admitiéramos la introspección como garante de la existencia de conocimiento, entonces bastaría con creer que tengo conocimiento para tenerlo. Ello supondría sostener que somos infalibles, lo cual, por supuesto, no es cierto. "Moore tiene buen derecho a decir que sabe que ante él hay un árbol. Por supuesto, se puede equivocar" (1969, 520).

El problema es que no parece haber una regla para determinar cómo de sólidas deben ser las razones que ofrecemos para asegurar que haya conocimiento. Cada caso es diferente y, en cualquier momento, "Sé que *p*" puede transformarse en un "Creía saberlo". En efecto, decir que tenemos conocimiento, o creer que lo tenemos, no implica que lo que digamos sea verdadero. Si tenemos razones, podemos decir que tenemos conocimiento,

pero nunca podremos afirmar que no nos equivocamos en este caso. Para Wittgenstein, por tanto, la predicación de conocimiento deja siempre abierta la posibilidad de error.

El hecho de que se plantee la duda y de que, por tanto, haya que aportar razones para predicar conocimiento, trae consigo otra implicación importante, a saber, la relevancia del elemento indexical en la proposición "Sé que  $p$ ". Así, el yo que predica conocimiento no es en estas proposiciones un elemento superfluo. Cuando una hablante afirma que tiene conocimiento, está al mismo tiempo diciendo algo acerca de sí misma. Al decir que conoce, implica que posee una información que no todo el mundo tiene, es decir, que tiene acceso a determinados datos que fundamentan su conocimiento, y que puede poner a disposición nuestra en cualquier momento. En definitiva, declara que *ella* posee razones. En este sentido, podemos decir que los enunciados de conocimiento son individualizados. Un enunciado de conocimiento que no fuera personal, es decir, que no comportara su adscripción a una persona concreta en vez de a otra, no daría lugar a conocimiento. Quizá se pueda objetar a esto que hay expresiones como "Se sabe que  $p$ " o "Es bien sabido que  $p$ ", etc. Pero, en realidad, lo único que ocurre es que esas afirmaciones generales evitan mencionar una serie de personas que son los verdaderos sujetos del conocimiento.

Además de reflejar la perspectiva de un determinado sujeto, los enunciados que expresan conocimiento deben pronunciarse en determinadas circunstancias. En particular, han de introducirse cuando el contexto demanda una afirmación de conocimiento. Estas circunstancias pueden ser todo lo inusuales que se quiera, pero han de permitir que la exclamación de conocimiento sea inteligible. Así, la exclamación "Sé que me llamo Stella" tiene sentido si imaginamos un contexto que la haga relevante, por ejemplo, la recuperación de la memoria tras la amnesia producida por un accidente. Del mismo modo que "Sé que tengo dos manos" tiene sentido tras comprobar que una carta bomba no las ha amputado, o "Sé que eso es un árbol" lo tiene cuando las condiciones visuales no son óptimas. Pero fuera de un contexto adecuado, las predicaciones de conocimiento de este tipo son ininteligibles.

Así pues, el que la proposición "Sé que  $p$ " tenga o no sentido, depende de cuáles sean las circunstancias en las que se pronuncia. Ello implica que la misma frase puede o no tener sentido, según venga o no a cuento:

Es extraño si yo, sin ningún motivo especial, digo "Sé ", por ejemplo "Sé que ahora mismo estoy sentado en una silla", el enunciado me

parece injustificado y petulante. Sin embargo, si hago el mismo enunciado cuando hay una necesidad de él [por ejemplo, tras un desfallecimiento], me parece, por más que no esté ni un ápice más seguro de su verdad, del todo justificado y ordinario (1969, 553)

En realidad, esta tesis no es sino una consecuencia directa de la concepción del significado como uso: "La proposición sólo tiene sentido a través de su uso" (1969, 10). Pues bien, la tesis de la interrelación entre el significado y el contexto permea toda la obra de Wittgenstein. Uno de los ejemplos más convincentes para apoyar esta tesis es el siguiente:

Podría hacer con mi mano los movimientos que haría si tuviera una sierra y estuviera serrando una tabla, pero, ¿tendríamos algún derecho a llamar *serrar* a ese movimiento, fuera de todo contexto? (1969, 350)

Así pues, podemos resumir lo dicho a lo largo de este párrafo diciendo que para Wittgenstein el conocimiento tiene carácter objetivo, público e intersubjetivo. En cuanto tal, debe venir apoyado por razones que puedan ser evaluadas por la comunidad a la que pertenecemos, y que tengan en cuenta el contexto en el que se proclama el conocimiento.

#### 4.3. El uso por parte de Moore de la proposición "Sé que *p*"

Las consideraciones anteriores permiten a Wittgenstein realizar un estudio detallado de la manera como Moore utiliza la proposición "Sé que *p*". Como ya habrá adivinado el lector, Wittgenstein no está en absoluto de acuerdo con las declaraciones de conocimiento por parte de Moore como, por ejemplo, "Sé que tengo dos manos" o "Sé que la Tierra ha existido hace muchos años". En lo que sigue hago un recuento de las dificultades que, según Wittgenstein, encierran tales afirmaciones. El orden de exposición que seguiré, es paralelo al utilizado en el párrafo anterior para introducir las características definitorias del conocimiento.

En primer lugar, Wittgenstein critica a Moore que se aleje radicalmente del uso que las expresiones de conocimiento tienen en nuestro lenguaje cotidiano, al pretender saltarse la existencia de razones como condición necesaria para conocer. Recordemos que Moore sostenía que conocía algunas cuestiones, aunque no fuera capaz de probar que las sabía. Esta tesis de Moore venía motivada por su descubrimiento de que ninguna razón que se aduzca, puede traer consigo mayor seguridad que la que



acompaña a la afirmación de conocimiento. En el párrafo anterior hemos visto, sin embargo, que para Wittgenstein las razones por las que alguien dice que conoce algo, deben presentársele como siendo más seguras que la afirmación de que se conoce. En caso contrario, no puede haber conocimiento. La existencia de razones es, por tanto, inherente al conocimiento.

Wittgenstein insiste en que el término "saber" juega un papel muy preciso en nuestro lenguaje, que consiste en permitirnos discriminar las afirmaciones justificadas de las afirmaciones caprichosas. Tal y como Wittgenstein caracteriza a Moore, éste parece un niño con pataleta que se limita a insistir con cabezonería, sin atender a razones: "El error de Moore está en replicar 'Lo sé' a la afirmación de que no es posible saber" (1969, 521). La carencia de razones es, pues, una de las críticas que Wittgenstein hace a la manera como Moore emplea el término "saber".

En segundo lugar, Wittgenstein no acepta que Moore anule la distinción entre "saber" y "creer saber":

El punto de vista de Moore viene a ser el siguiente: el concepto "saber" es análogo a los conceptos "creer", "conjeturar", "dudar", "estar convencido", en tanto que la afirmación "Sé" no puede constituir un error. De ser así, sería posible inferir de una declaración, la verdad de una aserción. Pero con ello se pasaría por alto la expresión "Creía saberlo" (1969, 21).

Moore se equivoca al suponer que la lógica del discurso que gobierna "Sé que *p*", es equivalente a "Creo que *p*" o a "Tengo dolor".

El uso incorrecto que Moore hace de la proposición "Sé" radica en considerar que es una manifestación tan poco dudosa como, por ejemplo, "Tengo dolor". Y como de "Sé que es así" se sigue "Es así", tampoco es posible dudar de esta última (1969, 178).

La creencia y el dolor pertenecen a aquella clase de estados mentales cuyas declaraciones acerca de ellos son infalibles. Pero nuestras declaraciones de conocimiento no son infalibles, lo que significa que decir "Sé que *p*", no prueba que sé que *p*. "¿Cuál es la prueba a favor de que sé algo? Evidentemente, no ha de ser el hecho de que yo diga que lo sé" (1969, 487).

En definitiva, Wittgenstein no hace sino señalar lo que ha sido una crítica frecuente, ya desde el *Gorgias* de Platón: es un grave error creer que se

puede distinguir el conocimiento de la creencia por introspección, puesto que el convencimiento puede acompañar por igual tanto al conocimiento como a la creencia falsa:

Sería *posible* hablar de un estado anímico de convicción. Y tal estado de ánimo podría ser el mismo tanto cuando se supiera como cuando se creyera erróneamente (1969, 42)

La tercera crítica de Wittgenstein a la utilización por parte de Moore de la proposición "Sé que *p*", tiene que ver con la importancia del elemento indexical en dicha proposición. Cuando Moore dice que sabe algo, no tiene relevancia alguna el hecho de que sea él quien lo dice. La sugerencia de que se trata de un enunciado sobre su persona y de que transmite una información que los demás no tenemos, es equivocada, puesto que su situación respecto de esa proposición es la misma que la de todos nosotros: "Las verdades que Moore afirma saber son tales que, dicho sea de paso, si él las sabe, todos las sabemos" (1969, 100).

Para que cuando digo "Sé que *p*", el "Sé que . ." no resulte superfluo, es necesario que la exclamación tenga un tono personal, y que remita a la posibilidad de aportar una explicación. En caso contrario, tendría el mismo significado decir "Sé que *p*" que decir "*p*" a secas. De esta manera, si el hecho de que en la primera frase se mencione una persona y en la segunda no, da igual a efectos de contenido informativo, habremos de sospechar entonces que no estamos ante un caso de conocimiento. En definitiva, Wittgenstein sostiene que no tiene sentido llamar conocimiento a algo en lo que todos nosotros estamos de acuerdo. "¿Por qué no menciona [Moore] un hecho que sea conocido por él, y no por *cualquiera* de nosotros?" (1969, 462).

En cuarto lugar, las afirmaciones de conocimiento por parte de Moore no vienen al caso en las circunstancias que le rodean. Hemos visto antes que, para Wittgenstein, el significado de una oración está íntimamente ligado al cumplimiento de las condiciones reguladas por el contexto. Fuera de las circunstancias adecuadas, las oraciones pierden su sentido. Nuestra comprensión se vierte sobre un determinado transfondo. Pero si el transfondo no corresponde a la oración, entonces no entendemos lo que ella dice.

El problema con el que se enfrenta esta tesis es cómo identificar cuándo un contexto es adecuado y, por tanto, cuándo una oración tiene sentido. A este respecto, la impresión de Wittgenstein es que tiene sentido introducir una afirmación de conocimiento exclusivamente allí donde pueda

plantearse una duda en serio. Tiene sentido decir "Sé que  $p$ ", cuando tiene sentido decir "No sé que  $p$ " o "Dudo que  $p$ " o "Puedo demostrar que  $p$ ". Todas estas actitudes epistémicas se aplican al mismo tipo de oraciones y al mismo tipo de contextos. En relación con este punto, la crítica de Wittgenstein a Moore consiste en señalar que éste incurre en un error inverso al del escéptico. Mientras el escéptico pretende dudar allí donde la duda carece de sentido, Moore pretende afirmar allí donde la afirmación carece de sentido.

Ahora bien, una de las dificultades que la tesis de Wittgenstein debe vencer es que las oraciones de Moore no nos parecen carentes de sentido, sino más bien de cajón. Podemos explicar este hecho acudiendo a lo que hemos dicho sobre cuándo una expresión tiene sentido. Las oraciones de Moore parecen tener sentido porque podríamos imaginar situaciones que les dieran sentido. Ahora bien, es fundamental darse cuenta de que bajo esas situaciones imaginadas, las proposiciones que Moore enuncia, pierden toda su fuerza en contra del escepticismo.

Respecto de cada una de estas oraciones, puedo imaginar circunstancias en las que pasarían a ser movimientos de uno de nuestros juegos de lenguaje, con lo que perderían todo lo que es filosóficamente sorprendente (1969, 622)

En conclusión, la crítica que hace Wittgenstein a las afirmaciones de conocimiento por parte de Moore, es que sus oraciones no comunican lo que pretendían comunicar. De esta manera, Wittgenstein considera que la predicación de conocimiento por parte de Moore, viola las condiciones de significatividad de nuestro discurso. En último extremo, sus declaraciones de conocimiento carecen de sentido.

Ahora bien, con independencia de las objeciones que Wittgenstein plantea a Moore, aquél reconoce que, aunque al final errara el tiro, Moore había apuntado en una dirección correcta para responder al escéptico. Así, Wittgenstein considera que Moore dio en el clavo al considerar la creencia "Esto es una mano" como indubitable, es decir, al sostener que no podemos descartarnos de ella:

En lugar de "Sé ", ¿no habría podido decir Moore "Para mí es incuestionable que .?" Sí, y también "Para mí y para muchos otros es incuestionable que " (1969, 116)

En lo que no está de acuerdo Wittgenstein con Moore es en que utilicemos el término "conocimiento" para denotar lo indudable. El motivo es que este término ha de reservarse para transmitir las connotaciones que tiene en nuestra conversación cotidiana, a saber, la posibilidad de aportar razones para superar la duda. "Me gustaría reservar la expresión 'Sé' para los casos en los que se usa en el intercambio lingüístico normal" (1969, 260).

Todo lo anterior muestra, en mi opinión, que Moore estaba sobre la pista, aunque finalmente la perdiera. Por una parte, Moore se da cuenta de que no hay que hacerle el juego al escéptico. Por otra, le acompaña un trecho demasiado largo. Su postura es valiosa, porque defiende que la duda no se aplica a todos los objetos, esto es, que respecto de ciertas cosas, la duda no tiene sentido. Pero en vez de decirlo de este modo, intenta, en cambio, contrarrestar la fuerza de la duda escéptica mediante su afirmación de conocimiento. Esa estrategia no le lleva a ningún sitio, porque sus afirmaciones de conocimiento no tienen sentido en los contextos en los que las pronuncia. Nuestra manera de hablar, las reglas de uso de nuestros conceptos y toda la estructura de nuestro lenguaje, impiden que tengan sentido. De ahí que esas afirmaciones sean tan chocantes. La sorpresa y las sonrisas irónicas entre el público que asistía a las conferencias de Moore, eran de esperar.

Así pues, Wittgenstein está de acuerdo con Moore en que ciertas proposiciones empíricas tienen un estatus especial, en tanto que no pueden dudarse. Para describir el carácter singular de esas proposiciones empíricas, Wittgenstein empleó el término "certeza". El descubrimiento de la existencia de certeza permite a Wittgenstein introducir una visión particular del mundo y de nuestra posición en él. Como veremos a continuación, el hecho de que haya algo incuestionable para todos nosotros, de que tengamos creencias irreversibles, tiene importantes consecuencias no sólo para la teoría del conocimiento, sino, más en general, para la metafísica.

## **5. Análisis de la noción de "certeza"**

En el párrafo anterior hemos visto que Moore se había dado cuenta de que existía un tipo especial de proposiciones que no podían ni ser dudadas, ni apoyadas con razonamientos. Wittgenstein disiente de la apreciación de Moore, según la cual tenemos conocimiento de esas proposiciones, y prefiere reservar el término "conocimiento" para aquellos casos en que es posible la duda y existen razones para vencerla. A las

proposiciones especiales descubiertas por Moore, Wittgenstein les adscribe el término "certeza".

Para entender lo que está en juego en esta discusión, hay que evitar pensar que lo único que ocurre es que Moore y Wittgenstein aplican un nombre distinto a una misma cosa. La objeción de Wittgenstein es, desde luego, mucho más radical que una mera cuestión terminológica, y está basada en su constatación de que las proposiciones especiales que Moore considera conocimientos, juegan en realidad un papel muy peculiar en nuestro lenguaje, distinto del que juegan nuestros conocimientos: "'Saber' y 'seguridad' pertenecen a *categorías* diferentes" (1969, 308)

El conocimiento aparece, tal como vimos antes, sólo cuando ha surgido la duda y se han encontrado razones para vencerla. Por el contrario, respecto de este tipo de proposiciones especiales de las que cabe tener certeza, no caben ni la duda ni los razonamientos. Esas proposiciones son inamovibles y permanecen firmes ante nosotros, a modo de roca sólida en la que se amarran el resto de las proposiciones de nuestro lenguaje:

Las *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas*, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son -- por decirlo de algún modo -- los ejes sobre los que giran aquéllas (1969, 341)

El motivo por el cual no cabe duda o prueba de este tipo de proposiciones privilegiadas, es que cualquier pregunta o respuesta que nos propongamos hacer, deberá construirse teniendo como premisa su validez. Las proposiciones que Moore considera conocimientos no son tales, puesto que todo aquello que juzgamos como conocimientos las presupone. Es decir, cualquier investigación de la extensión de nuestro conocimiento se apoya en ellas. Aceptarlas es, simplemente, la manera como investigamos los límites de nuestro conocimiento:

Moore no sabe lo que afirma saber, por mucho que sea tan incuestionable para mí como para él, considerarlo incuestionable forma parte del *método* de nuestra duda y de nuestra investigación (1969, 151)

Estas proposiciones especiales no son, aunque lo parezcan, proposiciones empíricas en sentido estricto, puesto que no son el resultado de una investigación, sino lo que fundamenta esa misma investigación. En tanto que proposiciones privilegiadas, están a la base de nuestro discurso, y fundamentan el resto de las proposiciones que pronunciamos. Para describir todo esto, Wittgenstein utiliza la siguiente imagen:

Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen (1969, 96)

Así, mientras cualquier proposición empírica mide su validez en relación con las proposiciones privilegiadas, éstas no necesitan ninguna justificación, sino que se sostienen a sí mismas "En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos" (1969, 253) Nuestro lenguaje no permite que revisemos, ni que probemos determinadas cuestiones como, por ejemplo, la existencia de nuestras manos o de la Tierra. Cuando se plantean tales dudas, "el lenguaje se va de vacaciones" o "marcha en vacío", para emplear algunas metáforas de las *Investigaciones*. En resumen, el juego de lenguaje en el que estamos inmersos presupone la existencia de un conjunto de proposiciones ciertas. Este conjunto de proposiciones rigen nuestras prácticas comunicativas a modo de reglas del discurso.

Pero si las proposiciones especiales se comportan como normas de nuestros discursos, entonces no se trata de proposiciones empíricas, sino de proposiciones gramaticales. El término "gramática" hace referencia en Wittgenstein al conjunto de reglas que describen la utilización de expresiones de un lenguaje. En este sentido, las proposiciones especiales de las que hablamos constituyen la gramática de nuestro lenguaje.

Ahora bien, ¿no podría concebirse "Sé que aquí hay una mano, no sólo lo supongo" como una proposición gramatical? (1969, 57)

Ahora bien, en la caracterización que Wittgenstein nos ofrece del término "certeza" podemos apreciar una importante ambigüedad. Al iniciar su aproximación a este tema, es decir, en las primeras notas redactadas de *Sobre la Certeza*, Wittgenstein piensa la certeza en términos proposicionales. Probablemente, esta caracterización se debe a la inercia adquirida al estudiar los escritos de Moore y de Malcolm, para quienes la certeza sí tenía un carácter proposicional. Sin embargo, conforme avanzamos en la lectura de *Sobre la Certeza*, nos damos cuenta de que Wittgenstein comienza a pensar la certeza de una forma completamente radical y novedosa. Así, sus intuiciones sugieren cada vez más que, mientras la duda y el conocimiento pertenecen al juego de lenguaje, la certeza está fuera de él, siendo, precisamente, lo que lo fundamenta. Pero si el ámbito de la certeza es lo que da sentido al resto de las oraciones del lenguaje, difícilmente puede tener él mismo un carácter

estrictamente lingüístico. De esta manera, se abre paso la consideración no proposicional de la certeza.

En último término, la aparición de la caracterización no proposicional de la certeza dará lugar a una importante inflexión en el pensamiento de Wittgenstein, y provocará profundas fallas en su coherencia. Hasta tal punto esto es así, que las nuevas consideraciones sobre la certeza le obligarán a revisar lo que hasta entonces había dicho acerca de la duda escéptica. Veamos esta cuestión más despacio.

### 5.1. Caracterización de la certeza en términos proposicionales

Las primeras anotaciones de *Sobre la Certeza* reflejan los esfuerzos de Wittgenstein por intentar encontrar un sentido a las proposiciones especiales del tipo de las de Moore. Fruto de estas reflexiones es su afirmación de que una misma frase puede tener condiciones de significatividad diferentes, según sea el contexto en el que se inserte. Así, el que una proposición como "Sé que aquí está mi mano" tenga o no sentido, dependerá de cuáles sean las circunstancias en las que se pronuncie. Si se introduce en una conversación cotidiana a modo de observación empírica -- por ejemplo, si una víctima dice estas palabras tras abrir una carta bomba --, entonces tendrá sentido (*sinnig*), y le corresponderá un determinado valor de verdad. Pero si se pronuncia en una discusión filosófica y se la interpreta como si fuera una proposición empírica -- al modo como pretende Moore --, la misma proposición se transformará en un sinsentido (*unsinnig*). Por último, si se enmarca en un contexto filosófico y se la interpreta en tanto que regla gramatical -- al modo wittgensteiniano --, entonces carecerá de sentido (*sinnlos*).

De esta manera, Wittgenstein realiza una clasificación tripartita de las oraciones de nuestro lenguaje. Por un lado, están aquellas oraciones exclusivamente empíricas que utilizamos en determinados contextos, cuyo sentido y valor de verdad depende de ellos. Por ejemplo, la oración "Sé que aquí está mi mano", pronunciada en unas circunstancias pertinentes. Por otro lado, tenemos aquellas oraciones aparentemente empíricas que, en determinados contextos, dejan de serlo para transformarse en oraciones gramaticales. Tal es el caso de la oración anterior pronunciada en un contexto como el de Moore. Por último, nos encontramos con ciertas oraciones, a las que podríamos denominar filosóficas, respecto de las cuales sucede que ningún contexto podría dotarlas de significado. Éste es el caso, por ejemplo, de la oración "Hay objetos físicos".

Estas distinciones respecto a la manera en que una oración puede tener sentido o carecer de él, juegan un papel fundamental en el armazón argumentativo de Wittgenstein. Las proposiciones empíricas no presentan ninguna dificultad de interpretación cuando se pronuncian en circunstancias adecuadas, puesto que en esos casos poseen claramente sentido. Tampoco lo presentan las oraciones denominadas filosóficas, puesto que ellas son claros absurdos lingüísticos. El verdadero problema surge, más bien, en relación con las llamadas proposiciones gramaticales. Pues bien, una manera de entender cómo resuelve Wittgenstein la cuestión del significado en relación con ellas, es trazando un paralelismo entre la función de las proposiciones gramaticales en *Sobre la Certeza* y la de las proposiciones lógicas en el *Tractatus*.

Si recordamos, en el *Tractatus* Wittgenstein había explicado que las proposiciones lógicas no tenían sentido. Pero a propósito de ellas introducía una distinción muy importante entre carecer de sentido (*sinnlos*) y ser un sinsentido (*unsinnig*). Las proposiciones lógicas no son absurdas o un sinsentido, sino que carecen de sentido en tanto que son a-significativas. Para entender esta distinción, es necesario atender a la caracterización de Wittgenstein de las proposiciones lógicas en tanto que tautológicas (1987, 6.1) y ciertas (1987, 4.464). Esta caracterización supone que nada de lo que ocurra en el mundo podrá afectarlas, ni a modo de confirmación ni de refutación (1987, 6.1222). De ahí que sostenga que las proposiciones lógicas no dicen nada, es decir, que carecen de contenido semántico (1987, 6.11).

A la vista de estos elementos, estaríamos en condiciones de extrapolar las conclusiones acerca de las proposiciones lógicas del *Tractatus* a las proposiciones gramaticales de *Sobre la Certeza*. En el *Tractatus*, Wittgenstein dotaba de relevancia ontológica a las proposiciones lógicas, al construir con ellas el esqueleto formal del mundo. En tanto que estructura cierta y tautológica, estas proposiciones no transmiten ninguna información, por lo que deben ser consideradas como a-significativas. De manera semejante, en *Sobre la Certeza*, Wittgenstein utiliza las proposiciones gramaticales para levantar el esqueleto sintáctico de nuestro lenguaje. En tanto que estructura cierta e inamovible, tampoco transmiten estas proposiciones información alguna, por lo que puede considerárselas también como a-significativas, teniendo en cuenta siempre que su a-significatividad depende del contexto en que se den.

La mención de este aspecto llevaría a pensar que la expresión "gramática" cumple en *Investigaciones* y *Sobre la Certeza* una función similar a la que anteriormente realizaba la expresión "lógica". Ahora bien, a pesar de las ventajas que esta comparación ofrece, tampoco conviene extremar



demasiado las similitudes, puesto que existen diferencias importantes entre el papel que cumplen las proposiciones lógicas en la primera obra y la función de las proposiciones gramaticales en el último escrito. Estas diferencias indican, además, hasta qué punto el tratamiento proposicional del ámbito de la certeza comporta dificultades

Así, por ejemplo, uno de los aspectos divergentes lo constituye el énfasis de Wittgenstein en que el hecho de que las proposiciones gramaticales sean ciertas, no implica que sean verdaderas, ni tampoco que sean falsas. Esto supone que las proposiciones gramaticales en *Sobre la Certeza* no son tautologías en el sentido en que lo eran las proposiciones lógicas del *Tractatus*. Wittgenstein está ahora convencido de que una discusión acerca de la verdad o la falsedad no corresponde a las proposiciones gramaticales. Pero, y ésta es una cuestión fundamental, si descartamos que las proposiciones gramaticales puedan ser verdaderas o falsas, difícilmente va a ser posible entonces seguir considerándolas como "proposiciones", al menos según la definición clásica de proposición imperante en el *Tractatus*

Otro aspecto que ha de inspirarnos cautela a la hora de comparar nociones de distintas etapas de su carrera, reside en el hecho de que mientras las proposiciones lógicas no pueden utilizarse en un contexto de aprendizaje, ciertas proposiciones gramaticales sí pueden servir a este fin. Así, mientras no tiene sentido que digamos a un niño "Llueve o no llueve", sí podemos enseñarle algo diciéndole "Ésta es tu mano" Antes hemos dicho que las proposiciones gramaticales eran a-significativas y no transmitían información alguna Sin embargo, la función de estas reglas es regular los juegos de lenguaje, es decir, establecer el sentido del conjunto de las proposiciones de nuestro lenguaje. Desde esta perspectiva, las proposiciones gramaticales no son a-significativas o carentes de sentido, sino que transmiten información acerca del modo como debemos usar determinados términos De nuevo, esta diferencia apunta una función clave de las llamadas proposiciones gramaticales que resulta difícil de compaginar con su caracterización en tanto que "proposiciones".

En efecto, al reflexionar sobre las proposiciones tipo Moore, Wittgenstein se da cuenta de que lo verdaderamente importante no es que tengan el aspecto de proposiciones, sino el hecho de que transmitan las normas de nuestro discurso y de nuestras actuaciones. Así, lo que hasta ahora hemos llamado proposiciones especiales, no pertenece al lenguaje como un elemento adicional, sino que es, precisamente, lo que permite que éste se hilvane. De ahí que, conforme avanza en la redacción de sus notas,

Wittgenstein se vaya decantando cada vez más por una caracterización no proposicional de la certeza

Wittgenstein se encuentra con la certeza al reflexionar sobre las proposiciones del tipo de las de Moore. Pero una vez vislumbrado el océano, había que explorarlo. Sus pesquisas dieron como resultado la constatación de un ámbito más allá del lenguaje entendido en sentido estricto, que acoge, en realidad, a una gran variedad de fenómenos. Mediante el término "certeza", Wittgenstein se referirá a partir de ahora a todo aquello que soporta todos nuestros pensamientos, expresiones y acciones, es decir, al límite externo de nuestra manera de estar en el mundo

## 5.2. Caracterización de la certeza en términos no proposicionales

En los párrafos anteriores he introducido una descripción negativa de la certeza, diciendo que no es ni verdadera ni falsa. A partir de esta descripción, se entenderá que, si se acepta la definición clásica de proposición como lo que es susceptible de ser verdadero o falso, se concluya que el ámbito de la certeza no tiene en Wittgenstein carácter proposicional

El ámbito de la certeza no es susceptible de duda o conocimiento, porque no lo podemos eliminar, ni revisar, ni justificar, ni probar. La certeza es, en definitiva, todo lo que no entra dentro del ámbito epistémico. A este respecto, si algo queda claro en *Sobre la Certeza* es que no se puede confundir el conocimiento con la certeza. De hecho, una de las razones por las que Wittgenstein descarta el carácter proposicional de la certeza en favor del no proposicional, es por haberse dado cuenta de que, cuando se piensa en la certeza como algo proposicional, se termina sosteniendo que se conoce lo que es cierto.

Tras la caracterización de la certeza en términos negativos, Wittgenstein ha de acometer la tarea de describirla de una manera positiva. La dificultad que se le presenta entonces es cómo caracterizar lo que está a la base de todo nuestro sistema de pensamiento. Así, Wittgenstein sugiere en distintos lugares de *Sobre la Certeza* que el ámbito de la certeza se identifica con fenómenos a primera vista tan diferentes como la lógica, nuestra visión del mundo, nuestras acciones, la tradición heredada, la comunidad o nuestra animalidad. Está claro que, tomados literalmente, estos fenómenos no significan la misma cosa, a pesar de lo cual, existen entre ellos suficientes conexiones como para esperar que fuera posible construir una tesis que los abarcara a todos ellos. Desgraciadamente, Wittgenstein

murió antes de poder desarrollar una descripción unitaria de en qué consiste la certeza.

Para desarrollar la caracterización no proposicional de la certeza, podemos comenzar destacando que al ámbito de la certeza no accedemos poco a poco, sino de golpe. El ámbito de la certeza no está compuesto por diversos elementos que podemos destilar de manera independiente, sino que, cuando incorporamos una proposición especial, las incorporamos todas a la vez: "No me aferro a *una* proposición, sino a una red de proposiciones" (1969, 225)

El hecho de que las proposiciones especiales no sean cuentas sueltas, sino que vengan insertadas en forma de collar, quiere decir que lo que Wittgenstein entiende por certeza equivale a una imagen del mundo. Para nosotros es cierto todo aquello que constituye nuestra manera de interpretar lo que ocurre alrededor.

Tengo una imagen del mundo. ¿Es verdadera o falsa? Ante todo, es el sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones (1969, 162)

Para entender la idea que está a la base de este planteamiento, se puede establecer una analogía con la fundamentación de una deducción lógica. Cuando se retrocede en la deducción de unas proposiciones a otras, llegará un momento en que nos veremos obligados a remontar a las propias reglas de deducción. Al final, al intentar explicar estas reglas, la última palabra la tendrá la exclamación "Así es como deducimos". En definitiva, nos damos cuenta de que la fundamentación de nuestras afirmaciones reside en nuestras prácticas de deducción. Si aplicamos esto a la cuestión de la certeza, comprenderemos que el ámbito de la certeza no consiste en determinadas tesis, sino en el conjunto de reglas que regulan nuestras prácticas.

Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite, -- pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte, por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego de lenguaje (1969, 204)

Ahora bien, la noción de "práctica" va íntimamente unida a la noción de "comunidad". Por una parte, sucede que nuestras prácticas son de tal y tal modo, porque es así como se realizan en la comunidad donde vivimos. La comunidad es, pues, el trasfondo que fundamenta nuestras

prácticas y, por tanto, las proposiciones especiales de las que hablábamos. Por otra parte, ocurre que las prácticas constituyen una determinada comunidad. En resumen, las prácticas remiten a una comunidad, y la comunidad remite a unas prácticas. Lo que resulta fundamental destacar de esta perspectiva es que con ella se rechaza la idea de que el sujeto sea autosuficiente, en el sentido de ser creador y responsable cien por cien de sus creencias y conocimientos. Más bien, heredamos una cierta visión del mundo.

Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta, ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso (1969, 94) (En cuanto a la noción de "certeza" como teniendo que ver con lo que regula nuestra inserción en sociedad, ver también los párrafos 538, 128, 298 y 374.)

En relación con esta cuestión, resulta tremendamente ilustrativa la introducción por parte de Wittgenstein del término "mitología", puesto que expresa claramente que la certeza está al margen de la epistemicidad. Un mito no es ni verdadero ni falso. Es como es, y no puede ser probado ni refutado. Se trata de un simple cuento. Pero un cuento de relevancia esencial para la comunidad a la que se dirige, puesto que transmite las claves de interpretación de los sucesos que ocurren en su interior.

Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas (1969, 95).

Otra manera como Wittgenstein expresa que nuestro marco de sentido común no se parece en nada a una teoría y que, por tanto, carece de valor de verdad y no es revisable, es mediante su apelación a la animalidad. En efecto, ese conjunto de acciones dictadas por la comunidad que constituyen el ámbito de la certeza, configuran un estrato muy primitivo de nuestro comportamiento, al cual no podemos acceder mediante reflexión introspectiva.

Pero ello significa que quiero considerarlo como algo que yace más allá de lo justificado y lo injustificado, como, por decirlo de algún modo, algo animal (1969, 359).

Quiero considerar al ser humano como a un animal como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento Como un ser en estado primitivo No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación El lenguaje no ha surgido de un razonamiento (1969, 475)

Pues bien, las citas anteriores muestran el alejamiento, por parte de Wittgenstein, de una caracterización de la certeza en términos estrictamente proposicionales. Si tuviéramos que resumir los distintos conceptos que han ido apareciendo, creo que sería adecuado decir que el ámbito de la certeza está constituido por la facticidad. Así, la existencia de la Tierra y de la comunidad que nos acoge no son piezas que podamos descartar, diciendo, por ejemplo, que no funcionan bien. La noción de funcionamiento correcto no tiene sentido aplicada a ellas Heredamos una visión del mundo con el nacimiento, y no está en nuestra mano descartarla

Las alusiones a la comunidad, a nuestras prácticas, a la mitología, a nuestra animalidad y, en definitiva, a todo aquello que constituye nuestra vida, en sus múltiples aspectos sociológicos, culturales y biológicos, pretenden enfocar el asunto de la certeza desde una perspectiva que intenta ir más allá del lenguaje O mejor dicho, que intenta romper con una concepción limitada del lenguaje. Pero, por supuesto, este intento está minado de dificultades. De ellas nos ocuparemos en el parágrafo 6.

### 5.3. Dilema

En esta sección, hemos estudiado que Wittgenstein desarrolla dos tratamientos distintos del tema de la certeza. En un primera aproximación, aborda la noción de certeza desde una concepción proposicional Esta perspectiva aparece al inicio de *Sobre la Certeza*, cuando habla de "proposiciones bisagra" para referirse a las proposiciones tipo Moore Ahora bien, sus reflexiones sobre las proposiciones bisagra le descubren que son proposiciones en un sentido especial, si es que llegan a serlo en absoluto, puesto que no son susceptibles de prueba o justificación, ni son tampoco verdaderas o falsas, conocidas o desconocidas Estas características indican que Wittgenstein está entonces usando el término familiar "proposición" para algo que en realidad no es una proposición. De ahí que intentáramos interpretar el término "proposición bisagra" a partir de las nociones de "pseudo-proposición" en el *Tractatus* o de "reglas gramaticales" en *Investigaciones*. Todo ello parece apuntar que estas supuestas

"proposiciones" no pertenecen, en realidad, al juego de lenguaje, sino que lo posibilitan

Así pues, en una segunda aproximación, Wittgenstein deja de concebir la certeza en términos proposicionales. Esta tesis gana protagonismo conforme avanza en la redacción de *Sobre la Certeza*, y llega a ser dominante en las últimas entradas. Admite ahora diferentes candidatos a modo de fundamentos, tales como la acción, la comunidad, el mito, el instinto, y demás. Aunque estas formas de certeza son diferentes, y no resultan reducibles entre sí, todas ellas tienen en común el ser fenómenos no-intelectuales. Desde luego, fue una lástima que Wittgenstein no tuviera tiempo suficiente para trabajar sobre este asunto, y que no llegara a formular una idea compleja, pero coherente, acerca del carácter no proposicional de la certeza.

Con todo, puede que se considere objetable mi tesis de que Wittgenstein adscribe un carácter no proposicional a la certeza. Según esta crítica, tal interpretación de la certeza supondría avalar un concepto de "proposición" demasiado estrecho. Es verdad que la identificación de las proposiciones con todo aquello susceptible de ser verdadero o falso, no sólo fue defendida por el Wittgenstein del *Tractatus*, sino que es el fundamento de una teoría del lenguaje clásica que se remonta a Aristóteles en *De Interpretatione*. Esta perspectiva fue abandonada, sin embargo, por el Wittgenstein de las *Investigaciones*.

En efecto, la perspectiva que relacionaba íntimamente verdad y significado, había sido duramente criticada -- entre otros, por Austin -- sobre la base de que suponer que el lenguaje sólo tenía una función descriptiva, implicaba olvidar otros usos igualmente legítimos como, por ejemplo, las promesas, los deseos, las expectativas, etc. El Wittgenstein de las *Investigaciones* se haría cargo de esta crítica, al relacionar la intención con la determinación del significado. Ello suponía aceptar que una misma oración podría tener significados diferentes en contextos diferentes. A partir de entonces, el contenido semántico se consideró parasitario de la fuerza ilocucionaria, y el significado estaba mediatizado por la acción. En definitiva, el contenido proposicional estaba determinado por el contenido intencional, y éste debía situarse en relación con la acción.

Obviamente, la incorporación de la pragmática a la semántica tenía como consecuencia una ampliación notable de los límites del lenguaje. A este respecto, se podría criticar mi caracterización del ámbito de la certeza como no-proposicional, diciendo que el hecho de que haya que apelar a factores como la acción, la comunidad, la tradición, etc. no significa que nos hayamos situado en un ámbito ajeno al lenguaje. Dicho de otro modo,

todos estos factores comparten un común denominador lingüístico. El lema "Dime cómo buscas y te diré qué buscas" de las *Philosophische Bemerkungen* condensa esta nueva perspectiva. Como consecuencia de esta manera de entender las cosas, la certeza no sería, entonces, un ámbito ajeno al lenguaje, sino completamente interno a él. Y esto es así con independencia de que fuera correcto distinguir entre un ámbito epistémico, intelectual o teórico, y otro ámbito que fundamenta a aquél y que quizá cabría denominar como fáctico.

Estas precisiones acerca de la extensión del ámbito de lo significativo en Wittgenstein son, sin duda, pertinentes. No obstante, considero que hay que ser especialmente cautos a la hora de ampliar los límites de lo lingüístico. Al fin y al cabo, una cosa es intentar responder a la pregunta de cómo adquieren significado las expresiones apelando a la actitud proposicional que va ligada a la acción, a la comunidad, a la tradición, etc., y otra muy distinta eliminar toda diferencia entre lo lingüístico y lo no-lingüístico. En efecto, la tentativa de considerar que cosas aparentemente tan diversas como la cultura y el instinto puedan englobarse bajo el concepto de lenguaje, tiene el problema de obligarnos a precisar en qué sentido el concepto de lenguaje se aplica a todas ellas de una forma unívoca. De ahí que el atractivo de la caracterización no proposicional de la certeza resida, precisamente, en resaltar la variedad de ámbitos que hay que considerar a la hora de estudiar el significado y el carácter epistémico de nuestras oraciones. En este sentido, creo que el objetivo está cumplido.

Pues bien, la aparición de esta ambigüedad entre el tratamiento puramente lingüístico de la certeza y el enfoque más amplio de la misma, introduce serias dificultades a la hora de reconstruir de modo coherente la postura de Wittgenstein. Tanto es así que las conclusiones a las que el investigador llega, dependen mucho de dónde quiera cargar las tintas. Esta duplicidad de conclusiones se verá con mayor detalle en la última sección del capítulo, en donde me ocupo de evaluar los resultados obtenidos por Wittgenstein. Pero antes debemos abordar una cuestión delicada, a saber, si puede caracterizarse a Wittgenstein como fundacionalista.

## 6. Fundacionalismo

El término "fundacionalismo" caracteriza el tipo de estructura que tienen nuestros estados epistémicos. Así, una epistemología fundacionalista distingue dos niveles, el del fundamento y el de lo fundamentado, y postula

algún tipo de relación entre ambos. A partir de esta definición, se podría caracterizar la postura filosófica de Wittgenstein como fundacionalista. En efecto, Wittgenstein llega a la existencia de la certeza mediante la crítica formal a nuestro sistema de conocimientos. Su tesis es que debe existir un fundamento que impida la regresión infinita. La cadena de fundamentaciones debe romperse en algún punto. Como decía en las *Investigaciones*: "Las explicaciones deben acabar en algún lugar" (1988, 1). De ahí que sostenga que entre las reglas gramaticales y las proposiciones empíricas existe una relación de fundamentación.

Ahora bien, la descripción de Wittgenstein como fundacionalista exige reflexionar detenidamente acerca de una serie de cuestiones como, por ejemplo, qué es lo que funciona como fundamento, qué acceso existe a lo que funciona como fundamento, y qué relación une el fundamento con lo fundamentado en su postura. Sólo a partir de todos estos elementos, será posible precisar en qué sentido sostengo que la postura de Wittgenstein es fundacionalista, así como analizar hasta qué punto lo es.

En particular, a este respecto conviene evitar la tentación de suponer que el tipo de relación que existe entre el fundamento y lo fundamentado es de algún modo deductiva, dado que Wittgenstein es completamente reticente en cuanto a la posibilidad de una fundamentación de tipo axiomático. También conviene alejarse de antemano de cualquier intento de considerar el fundamento como fijo o permanente en el tiempo. En realidad, sólo será correcto calificar a Wittgenstein de fundacionalista, si respetamos estas advertencias.

## 6.1 Fundacionalismo no-homogéneo

El tipo de fundacionalismo más corriente en epistemología es el que podríamos denominar "homogéneo", en el cual tanto el fundamento como lo fundamentado pertenecen a la misma categoría de objetos. Además, dentro de los fundacionalismos homogéneos, el caso más frecuente es aquel en el que el fundamento y lo fundamentado son ambos conocimientos. Una muestra de esta posición la encontraríamos, por ejemplo, en Moore. Pues bien, cualquier adscripción de fundacionalismo a Wittgenstein exige discutir si su acercamiento a la certeza es o no proposicional, puesto que el tipo de fundacionalismo que se seguiría en uno u otro caso sería distinto.

En efecto, si suponemos que el acercamiento proposicional a la certeza es dominante en Wittgenstein, deberíamos calificar entonces su postura como un fundacionalismo homogéneo. Esto es así porque lo que



funciona como fundamento y lo que resulta fundamentado pertenecen ambos a la misma categoría de objetos, a saber, son proposiciones. De este modo, el elemento homogeneizador de la estructura fundacionalista lo constituye el hecho de que a ambos elementos se puede acceder mediante el análisis lingüístico.

Clasificar la postura de Wittgenstein en *Sobre la Certeza* como fundacionalismo homogéneo, supondría establecer un paralelismo con el planteamiento básico del *Tractatus*. En su primera obra, Wittgenstein defendía la tesis de la extensionalidad (1987, 5.2341), según la cual todo sistema lingüístico consta de un conjunto de proposiciones que son funciones de verdad de ciertas proposiciones básicas. La existencia de proposiciones básicas a partir de las cuales podemos analizar todas las demás, aparecía entonces como una exigencia puramente lógica (1987, 2.0211, 2.0212, 3.23 y 5.5562). Sin la existencia de la proposición elemental, el principio de determinación del sentido no podría estar garantizado, y ninguna descripción del mundo podría ser verdadera o falsa.

Desde este punto de vista, se podría pensar que Wittgenstein sigue defendiendo la tesis de la extensionalidad en *Sobre la Certeza*. Al fin y al cabo, en su última obra Wittgenstein sostiene, de un lado, que ciertas proposiciones son básicas e inamovibles y, de otro, que cualquier otra proposición que se mantenga debe estar de acuerdo con ellas. No obstante, son numerosas las observaciones en *Sobre la Certeza* que hablan en contra de postular tal similitud. En concreto, todas aquellas que cuestionan que sea posible entender el fundamento de nuestro lenguaje y pensamiento de una manera proposicional.

En efecto, el núcleo de la aproximación no proposicional a la certeza reside en el reconocimiento de que existe una distinción esencial entre los elementos que conforman nuestro sistema de pensamiento. Así, mientras el papel de lo fundamentado lo ocupan todas aquellas proposiciones que constituyen nuestras creencias y nuestros conocimientos, lo que está a la base de todos nuestros pensamientos no es un ámbito formado ni exclusiva ni primordialmente por proposiciones, sino por cosas tales como nuestras acciones, la comunidad, la tradición, etc. Desde este otro punto de vista, el fundacionalismo de Wittgenstein sería no-homogéneo, porque postularía la existencia de una diferencia radical entre el ámbito de lo fundamentado, de tipo proposicional, y el ámbito de lo que fundamenta, de tipo no proposicional.

## 6.2. Fundacionalismo empirista

En lo anterior hemos visto que Wittgenstein habla de la certeza en relación con nociones tan diversas como la comunidad, la tradición heredada, nuestras prácticas, nuestra animalidad y, en definitiva, todo aquello que constituye nuestra vida, tanto en sus aspectos sociológicos como biológicos. Pues bien, a la hora de considerar qué tipo de fundacionalismo es el que exactamente defiende Wittgenstein, nos tropezamos con el problema de las enormes diferencias que estos fenómenos tienen entre sí y, por tanto, con la multiplicidad de conclusiones que todos suponen, puesto que en relación con cada uno de ellos surgiría un fundacionalismo distinto.

Así, por ejemplo, si enfatizamos que aquello en lo que está basado nuestro lenguaje y nuestros pensamientos, es de tipo biológico, habríamos de concluir entonces que el fundacionalismo de Wittgenstein deriva en un naturalismo. Las cuestiones que a continuación habría que discutir serían del estilo de las siguientes. ¿Es admisible fundamentar el lenguaje y los pensamientos en la animalidad? ¿Hay que entender, entonces, que lo que tradicionalmente ha sido considerado como distintivo de los humanos, a saber, la racionalidad, es reducible a una determinada configuración genética? ¿Qué queda, en este caso, de la conocida crítica de Wittgenstein al psicologismo? Por otro lado, si consideramos que aquello en lo que está basado nuestro lenguaje y nuestros pensamientos, es de tipo sociológico, habría que deducir entonces que el fundacionalismo de Wittgenstein deriva en un sociologismo, y resolver una serie de cuestiones similares a las anteriores.

Además, tanto si el fundamento se entiende de manera biológica como si se entiende de manera social, la caracterización no proposicional de la certeza parece dejar bien clara su ligazón con la facticidad. Esta referencia podría dar lugar a considerar el fundacionalismo de Wittgenstein como empirista, sea de carácter naturalista o sociologista.

Ahora bien, lo extraño de *Sobre la Certeza* es que, al lado de argumentaciones empiristas, podemos encontrar numerosas reflexiones en las que Wittgenstein nos alerta del peligro del psicologismo o el sociologismo, y en las que insiste en que la fundamentación de nuestro lenguaje y sistema de conocimientos ha de ser de tipo lógico. Es decir, a lo largo del libro encontramos observaciones que interpretan el fundamento del lenguaje y del conocimiento tanto desde una perspectiva psicológica o social como lógica. En consecuencia, la idea general que transmiten las notas recogidas en *Sobre la Certeza*, resulta coherente tanto con una defensa del

empirismo como con su ataque. De ahí que una decisión acerca de si Wittgenstein apoya o descarta el empirismo, sea tan complicada.

A pesar de la dificultad para decidir hasta qué punto las argumentaciones de *Sobre la Certeza* apoyan o no el empirismo, es fundamental poder llegar a una conclusión. Al fin y al cabo, éstas fueron las últimas notas redactadas por Wittgenstein antes de morir, de modo que lo que quepa extraer de ellas indicará la comprensión del conjunto de su obra que alcanzó al final de su vida. Intentaré, en lo que sigue, precisar mejor en qué sentido puede considerarse empirista el punto de partida de Wittgenstein.

Obviamente, suponer que Wittgenstein defiende una posición empirista, implica sostener que en él se ha producido un gran cambio en su actitud respecto a años anteriores. Si recordamos, era precisamente porque la teoría del conocimiento se había transformado en manos de algunos pensadores en una investigación empírica, por lo que el Wittgenstein del *Tractatus* huye de las cuestiones epistemológicas. En aquella época, Wittgenstein critica con dureza cualquier tipo de psicologismo, y sostiene de modo tajante que la filosofía nada tiene que ver con cuestiones empíricas. El primer cometido de la filosofía es investigar las proposiciones lógicas. Por supuesto, el problema que entonces se le presentaba a Wittgenstein era resolver cómo partiendo de un cálculo que no tiene nada que ver con el mundo, se puede llegar a una descripción de la realidad. En cualquier caso, el rechazo de Wittgenstein al psicologismo y al empirismo es tan firme en muchas de sus obras, que puede hacernos pensar que cualquier reflexión de Wittgenstein a favor del empirismo en *Sobre la Certeza* debería ser ignorada.

No obstante, el Wittgenstein de *Sobre la Certeza* no puede ser infiel a lo aprendido en las *Investigaciones*. En esta obra había descubierto la relación que existe entre la filosofía del lenguaje y materias como la psicología o la sociología. En *Sobre la Certeza*, profundiza en esta relación al hilo de sus investigaciones epistemológicas. En este punto de su trayectoria intelectual, Wittgenstein ha perdido definitivamente la fobia a las cuestiones empíricas, y está dispuesto a estudiar hasta qué punto el ámbito de la certeza tiene que ver con el mundo y posee, por tanto, contenido empírico.

Por consiguiente, a favor de la interpretación empirista del fundamento estaría, además de la continuidad con la línea de investigación iniciada en las *Investigaciones*, el hecho de que Wittgenstein interprete la certeza como el fundamento histórico, social o comportamental de nuestros conocimientos. Así, a la existencia de la certeza se llega mediante la crítica genética de nuestros conocimientos. El fundamento que impide el regreso

infinito hace referencia a los orígenes de nuestros conocimientos, que son, en cualquier caso, siempre empíricos

### **6.3. Fundacionalismo trascendental**

Hay un dato más que puede arrojar luz sobre el tipo de fundacionalismo que postula Wittgenstein. Según vimos al comienzo de este capítulo, el motivo por el cual en sus primeros escritos no estimaba demasiado la epistemología, era porque la identificaba con la filosofía de la psicología, es decir, con una investigación acerca del origen de nuestros conocimientos. En aquella época, las cuestiones genéticas no le parecían a Wittgenstein ni importantes, ni necesarias para hacer filosofía. Por aquel entonces, estaba convencido de que se podía alcanzar una descripción del mundo que nos rodea, apelando exclusivamente a la lógica y la semántica. Con el tiempo, Wittgenstein se dará cuenta de que la manera como describimos el mundo nos viene dada de un modo muy singular. No se trata sólo de que esta descripción esté inserta en el lenguaje o en las reglas lógicas que utilizamos, de manera que baste con describir ese lenguaje y esas reglas lógicas para tener una descripción del mundo, sino que se trata, sobre todo, de que los rudimentos de esta descripción nos vienen dados desde la cuna, y que son los que son porque nacemos donde nacemos.

Estas consideraciones suponen que la filosofía, en tanto que descripción del mundo, debe ocuparse de dos ámbitos esencialmente distintos, el del conocimiento, por un lado, y el de la certeza, por otro. La investigación acerca del conocimiento trata exclusivamente de las relaciones conceptuales y lógicas entre las proposiciones que integran nuestros conocimientos. En este sentido, su carácter es fundamentalmente antipsicologista. Dicho de otro modo, la epistemología ha de incluir necesariamente un elemento justificacionista que debe desplegarse en términos conceptuales y lógicos, no en términos empíricos o genéticos.

Ahora bien, todos nuestros conocimientos se apoyan en otro ámbito: el de la certeza. La investigación acerca de aquello que fundamenta nuestro lenguaje y nuestro pensamiento no es ya entonces de carácter justificativo, sino exclusivamente descriptivo. Se trata de localizar qué funciona como fundamento, sin proponerse dar cuenta de ello. A la disciplina filosófica que se encarga de esta descripción la llama Wittgenstein gramática. En tanto que investigación por el origen del sentido, la gramática tiene un carácter genético. En efecto, todo lo que digamos acerca de la certeza está relacionado con la comunidad en la que vivimos, con las acciones que llevamos a cabo desde pequeños, con las nociones que aprendemos al adquirir nuestra lengua, etc. La investigación acerca de la

certeza no puede desprenderse del origen. A pesar de lo polémica que puede resultar esta afirmación, creo que recoge justamente lo que Wittgenstein descubre.

Todo esto implica que lo que aquí hemos denominado epistemología ocupe un lugar secundario respecto de la gramática. Mientras esta última se ocupa de los fundamentos de nuestros conocimientos, aquélla trata, en cambio, de las proposiciones construidas a partir de esos fundamentos, es decir, de cómo formamos nuestros conocimientos, y de cuáles son nuestras razones para sostenerlos. Al relegar la teoría del conocimiento a un segundo nivel, no pretende Wittgenstein sugerir que la investigación epistemológica no sea importante, que lo es, sino advertirnos que no debemos confundir su papel. Bajo esta interpretación, el propósito de Wittgenstein en *Sobre la Certeza* sería defender que la principal tarea filosófica no es la epistemológica, al contrario de lo que muchos filósofos en la tradición cartesiana han pensado.

La conclusión que se sigue de lo anterior, es que los ámbitos de la gramática y de la epistemología no interseccionan. Para que no se malinterprete esta observación, es necesario aclarar algunos puntos. No estoy defendiendo que no haya conexiones entre la epistemología y la gramática, en el sentido de que determinados presupuestos y conclusiones en una de esas disciplinas no impliquen posiciones correspondientes en la otra. Tampoco estoy sosteniendo que sea posible abordar el estudio de una de ellas sin entrar en consideraciones respecto de la otra. En realidad, implicarse en una de ellas lleva inexorablemente a aventurarse en los terrenos que delimitan la otra. Pero debemos ser conscientes de qué terreno pisamos en cada momento. Lo que estoy defendiendo es, pues, que los objetivos y métodos de cada uno de esos ámbitos deben permanecer separados.

En lo anterior hemos visto que la certeza no puede ser justificada ni descrita, sino que simplemente está ahí, como nuestra vida. Esto implica que la certeza no se aprende, sino que se absorbe, se integra, se traga. Esta observación nos recuerda aquella otra del principio de su carrera: "La lógica está antes de toda experiencia -- de que algo es así. Está antes del cómo, no antes del qué" (1987, 5.552). En relación con esta cuestión, Wittgenstein defiende que el fundamento de nuestros pensamientos y de nuestro lenguaje no puede ser descrito, sino que sólo cabe aplicarlo:

En último término, ¿no me inclino cada vez más a decir que la lógica no puede ser descrita? Es preciso que tomes en consideración la práctica del lenguaje, entonces la verás (1991, 501)

Ideas como ésta aparecían ya al comienzo de su carrera intelectual "La lógica debe cuidarse de sí misma" (1987, 5473) "La lógica es trascendental" (1987, 6.13) Estas observaciones nos permiten entender hasta qué punto la lógica o gramática juega un papel básico en nuestra visión del mundo. No depende de ella que el mundo exista, pero sí la forma en la que el mundo se nos presenta. En último término, la lógica o gramática representa la manera como pensamos, y no podemos ir más allá de ella. Vemos el mundo a través de la lógica o gramática. Estas reflexiones nos conducen a una caracterización del fundacionalismo de Wittgenstein como trascendental, en tanto que implica una tesis acerca de las acciones humanas y de las condiciones que las hacen posibles.

En definitiva, *Sobre la Certeza* contiene dos niveles de investigación. Por una parte, incluye una apelación al lenguaje ordinario que permita disolver el problema filosófico del escepticismo. El estudio de los usos de determinadas palabras o proposiciones, permite a Wittgenstein llevar a cabo una aproximación de carácter empírico-sociológico. Por otra parte, el verdadero objetivo no es realizar una clasificación de distintos ejemplos del lenguaje ordinario, sino acometer una investigación de carácter lógico-lingüístico, esto es, desarrollar una tesis acerca de las condiciones que hacen posibles nuestras acciones y pensamientos. Se trata, entonces, de una investigación gramatical.

La tesis de que hay algo que funciona como fundamento de nuestras acciones o pensamientos, es una hipótesis de investigación filosófica. No podemos confirmar qué es lo que funciona como fundamento. Dicho de otro modo, no tenemos acceso al fundamento de nuestro lenguaje y nuestra praxis, no sabemos lo que es. La investigación empírica tiene, pues, sus límites. De ahí que la única tarea filosófica plausible sea una descripción de las condiciones de posibilidad de nuestro lenguaje y nuestro conocimiento. En último término, sin embargo, esta investigación trascendental ha de internarse en el terreno de la metafísica. Pasemos ahora a desplegar esta parte del argumento.

#### 6.4. Fundacionalismo trascendente

En muchos pasajes de *Sobre la Certeza*, Wittgenstein traza una distinción neta, como ya hemos visto, entre la certeza y el conocimiento. Se opone entonces a la tesis de que es posible conocer la certeza, y sostiene que es imposible acceder al ámbito del fundamento mediante una

investigación de tipo lingüístico o cognoscitivo. Con este planteamiento, Wittgenstein puede deshacerse del principal nudo tejido por los escépticos alrededor de los fundacionalismos tradicionales. El escéptico lo anudaba al preguntar "¿Cómo sabes que  $x$  es el fundamento?" Con frecuencia, los fundacionalistas solían responder a la exigencia de explicación, argumentando que si hay conocimientos particulares con relaciones de fundamentación entre sí, entonces o bien hay un fundamento, o bien la fundamentación es de tipo circular, o bien la fundamentación se extiende al infinito. Tras argumentar en contra de las dos últimas posibilidades, concluían, por eliminación, que debía existir un fundamento.

Sin embargo, el tipo de fundacionalismo que cabe adscribir a Wittgenstein no necesita escapar al movimiento en círculo o al regreso infinito, puesto que, desde el principio, no admite la cuestión "¿Cómo sabes que  $x$  es el fundamento?". En efecto, cualquier pregunta por la existencia de conocimiento, o por cómo es que lo hay, corresponde exclusivamente a la categoría de lo fundamentado. Pero, respecto al fundamento, estas preguntas no vienen al caso. Aquello que está dado para todos nosotros no es un conocimiento, así que no hay por qué contestar la pregunta escéptica.

El hecho de que no sea posible construir una teoría -- entendida ésta en el sentido más estricto, a saber, como un conjunto de proposiciones engarzadas exclusivamente mediante razonamientos lógicos -- acerca de la lógica o gramática, saca a la luz otra cuestión importante. La certeza no es accesible mediante nuestros procedimientos científicos ni argumentativos, por lo que queda fuera de nuestra comprensión completa. La investigación genética arroja algo de luz, pero no logra esclarecer por completo en qué consiste la certeza para nosotros. Ésa es, precisamente, la enseñanza principal. Al nacer incorporamos a nuestras espaldas un alud de certeza, pero nunca podemos girar el cuello lo suficiente como para vislumbrarlas. Mediante esta tesis, Wittgenstein abandona el modelo cartesiano que requiere probar que podemos salir del círculo de nuestras propias ideas, y considera que no podemos remontarnos por detrás de lo que nos sostiene. Las connotaciones de un fundacionalismo homogéneo basado en el conocimiento eran, obviamente, mucho más optimistas respecto de las capacidades del ser humano que las connotaciones que tiene reconocer que, simplemente, hay cosas de las que no podemos dudar.

A lo largo de toda su obra, Wittgenstein insiste a menudo en que la filosofía y, por tanto, también su propia postura filosófica, no puede ser explicativa, sino sólo descriptiva (1991, 189, 212). La filosofía no nos dice qué debe ocurrir, sino qué ocurre. En determinado momento de su desarrollo intelectual, Wittgenstein se da cuenta de que también existen

límites para la descripción. Así, no sólo no podemos justificar las reglas lógicas o gramaticales, sino que ni siquiera debemos intentar formular una serie de axiomas acerca de cuándo una proposición es una proposición lógica o gramatical, es decir, acerca de cuándo está bien formada.

La razón por la que no somos capaces de encontrar una regla que determine qué proposiciones son ciertas o no, es que cualquier intento de formulación de dicha regla utilizaría a su vez las mismas máximas que intenta determinar, con lo que las máximas presupondrían su propia validez y funcionamiento. Las consecuencias de tomarnos en serio que la certeza funda el juego de lenguaje y construye las reglas, son de enorme importancia. No podemos confirmar la certeza, porque la confirmación usaría aquello que funciona como cierto; no podemos tampoco ponerla en cuestión, porque la formulación de la duda haría uso de ella, no podemos ni siquiera formularla, porque la formulación también la utilizaría.

Al final, qué sea cierto y por qué lo es, queda más allá de nuestra comprensión completa. Para cubrir este aspecto de la postura de Wittgenstein, podemos calificar su fundacionalismo como trascendente, en el sentido de que no hay acceso completo a aquello que hace de fundamento.

## 6.5. Estado de la cuestión

El fundacionalismo de Wittgenstein se puede, pues, caracterizar de la siguiente manera. Es un fundacionalismo de tipo no homogéneo, en tanto que postula que el fundamento y lo fundamentado pertenecen a categorías diferentes; trascendente, en tanto que afirma que no podemos hacernos cargo del fundamento último; y trascendental, en tanto que se ocupa de las condiciones que hacen posibles nuestras acciones teóricas y prácticas. Pues bien, es el momento de apuntar el camino a seguir a partir de aquí. En primer lugar, habremos de reflexionar en torno a las consecuencias de la postura de Wittgenstein para una evaluación del escepticismo. La asunción de una posición descriptiva es uno de los núcleos del rechazo del escepticismo por parte de Wittgenstein. Desde la perspectiva descriptiva, el escepticismo está equivocado, porque impone una visión distorsionada de nuestras prácticas, al exigir una explicación de ellas. A este respecto, la verdad es que un fundacionalismo de tipo trascendental es el único -- junto con un sistema realista que apele a la evidencia -- que puede cortar el regreso infinito hacia las premisas, así como la pregunta escéptica por lo que las sostiene. Sin embargo, las limitaciones descriptivas del fundacionalismo



trascendental de Wittgenstein harán mella en su pretensión de refutar el escepticismo. De esta cuestión me ocuparé en el siguiente párrafo, en donde comentaré hasta qué punto logra Wittgenstein deshacerse del escepticismo

En segundo lugar, tendremos que extraer una serie de consecuencias en relación con la posibilidad de una filosofía primera, a raíz de la afirmación de Wittgenstein de que no cabe dilucidación última del sistema de nuestros pensamientos. En este sistema, toda la estructura de nuestro conocimiento se apoya al final en algo que no es conocimiento. Pero, entonces, ¿qué sentido tiene hablar de un sistema de conocimiento, si éste está basado en algo que no es conocimiento? Dicho de otra manera, ¿qué sentido tienen las posiciones trascendentales? Trataré de desarrollar esta cuestión en el penúltimo párrafo de este capítulo, en donde discutiré la autonomía o la dependencia de la gramática respecto de la metafísica

En tercer lugar, deberemos analizar de qué manera se relaciona lo dicho por Wittgenstein con la distinción entre escepticismo locuaz y escepticismo hermético propuesta en los capítulos precedentes. El desarrollo de este tema cerrará la sección sobre Wittgenstein.

## **7. ¿Rechaza Wittgenstein el escepticismo?**

Después de todo lo dicho, es hora de examinar hasta qué punto consigue Wittgenstein rechazar el escepticismo, así como si su intención última es o no descartarlo. A fin de cumplir este objetivo, es conveniente trazar una serie de distinciones que explico a continuación

### **7.1. Escepticismo individual o colectivo**

Wittgenstein argumenta, según vimos en el apartado 4.3., que la perspectiva de la primera persona del singular no da pie en absoluto para plantear posiciones escépticas. Disuelve así la posibilidad de que un escéptico proclame de modo solitario "No sé si sé que el mundo existe, porque no sé si no estoy soñando que el mundo existe", al mostrar que ese escéptico estaría utilizando los términos "saber", "dudar", "soñar" y "mundo" de una manera completamente alejada del uso cotidiano que esos términos tienen en la comunidad a la que el escéptico pertenece. Si recordamos, la razón de esta afirmación estaba en que las proposiciones que el escéptico pretende atacar a nivel individual, funcionan como certezas de

nuestro lenguaje. En cambio, en el uso que el escéptico les da, esos términos pierden todo su sentido. De ahí que quepa interpretar que la equivocación del escepticismo individual es incurrir en un mal uso de nuestro lenguaje. De esta manera, Wittgenstein niega que un sujeto individual pueda plantear dudas escépticas acerca de un uso concreto del lenguaje. Ese uso viene legitimado por toda una comunidad de hablantes, y un solo hablante no puede deslegitimar el uso colectivo.

A mi entender, la argumentación de Wittgenstein a este respecto es impecable, y consigue de modo contundente apartar del tablero de discusión el escepticismo de tipo individual o en primera persona. Este aspecto de su postura ha sido especialmente enfatizado por la literatura secundaria, con lo que se ha extendido la opinión de que Wittgenstein consigue, mediante el análisis lingüístico, dotar a la epistemología de las herramientas necesarias para hacer frente, de una vez por todas, al escepticismo que la mantenía contra las cuerdas. Tras Wittgenstein, ya no sería necesario que la teoría del conocimiento desconfiase de sus capacidades, ni que buscase con el rabillo del ojo la aparición del escéptico. Esta disciplina filosófica se vería por fin liberada de mantener una lucha de la que, por lo demás, no siempre salía bien parada. El planteamiento wittgensteiniano de la cuestión escéptica ofrecía un rayo de esperanza a las generaciones futuras de epistemólogos, rayo que gracias al optimismo triunfante característico de buena parte de la filosofía analítica posterior, amenazaba con transformarse en deslumbrante foco halógeno. El escepticismo no debía preocupar al epistemólogo, y podía ser dejado de lado sin mayores reparos metodológicos.

Ahora bien, tengo mis dudas de que los logros teóricos alcanzados por Wittgenstein den para tanto en manos de sus seguidores. Por una parte, buena parte de la bibliografía secundaria suele olvidar que Wittgenstein era consciente de que su teoría contenía dificultades no resueltas. Sin embargo, creo que este factor ha de tenerse en cuenta a la hora de extraer sus supuestas conclusiones definitivas. Por otra, pienso que, independientemente de cuál fuera la concepción que Wittgenstein tuviera sobre sus propios logros, su teoría tiene resquicios por los que la duda escéptica termina colándose de nuevo. Veámoslo.

Si bien es cierto que Wittgenstein logra reducir al absurdo el escepticismo planteado a nivel individual o inserto en la práctica cotidiana, las consideraciones anteriores nos ponen en la pista de la existencia de otro tipo de escepticismo, respecto al cual todavía queda por dilucidar que la postura de Wittgenstein sea capaz de enfrentarse con éxito a él. Me refiero a aquel escepticismo que no apunta a prácticas lingüísticas concretas, sino al conjunto del lenguaje. Un tipo de escepticismo que sólo se puede plantear

en un nivel colectivo o, dicho de otro modo, a partir de la primera persona del plural

Wittgenstein muestra darse cuenta de la importancia de esta otra clase de escepticismo, al observar que la especificidad del escepticismo no queda recogida cuando se lo describe como una simple generalización de la duda empírica. Al contrario, su peculiaridad consiste en forzarnos a inquirir por las normas y condiciones de utilización de nuestro lenguaje. El cuestionamiento del uso general del lenguaje dentro de la comunidad aparece cuando nos preguntamos cómo identificar los términos y proposiciones que son ciertos para cada comunidad. Pues bien, creo que a pesar de sus esfuerzos, Wittgenstein no consigue contestar de modo suficiente a este tipo de escepticismo, precisamente porque admite que esa identificación no es posible.

Podemos profundizar en la cuestión del escepticismo planteado a partir de la perspectiva colectiva, dirigiendo nuestra atención al párrafo 185 de las *Investigaciones*. Allí Wittgenstein introduce el siguiente ejemplo. Imaginemos que alguien se presta a seguir la orden "sumar 2" y va enumerando "0, 2, 4, ..., 98, 100", pero al llegar al número 1000 sigue la cuenta "1000, 1004, 1008, ..." Wittgenstein se pregunta entonces cuál sería nuestra reacción en un caso así:

Le decimos "¡Mira lo que has hecho!" El no nos entiende. Decimos "Debías sumar *dos*, ¡mira cómo has empezado la serie!" El responde "¡Sí! ¿No es correcta? Pensé que *debía* hacerlo así." O supón que dijese, señalando la serie "¡Pero si he proseguido del mismo modo!" De nada nos serviría decir "¿Pero es que no ves ..." y repetirle las viejas explicaciones y ejemplos. Podríamos decir quizá en tal caso. Esta persona entiende por naturaleza esa orden, con nuestras explicaciones, como *nosotros* entenderíamos la orden "Suma siempre 2 hasta 1000, 4 hasta 2000, 6 hasta 3000, etc (1988, 185)

Lo que Wittgenstein quiere mostrar mediante el ejemplo, es que viendo a alguien sumar los primeros números, no podemos decir qué regla está aplicando, esto es, si aplica la regla "sumar 2 siempre" o "sumar 2 hasta 1000 y 4 hasta 2000". Además, el ejemplo muestra que nada en la regla "sumar 2" indica cómo hay que entenderla y aplicarla. Más adelante, estas dos observaciones servirían de polea a Saul Kripke (Kripke 1982) para plantear una nueva versión del escepticismo: el denominado escepticismo acerca de las reglas. Según Kripke, no existe ningún criterio para distinguir

qué regla se sigue en un determinado momento, del mismo modo que no existe ningún criterio para distinguir qué regla debe seguirse

Mucho se ha discutido acerca de si la tesis kripkeana del escepticismo de las reglas recoge o no la postura de Wittgenstein. Por ejemplo, Hilary Putnam ha negado recientemente que Kripke interprete adecuadamente a Wittgenstein (Putnam 1996). Pues bien, en relación con la tesis kripkeana, quiero hacer dos observaciones. La primera es que la discusión acerca de si Wittgenstein tenía o no la intención de formular un escepticismo acerca de las reglas, no impide que sea posible deducir ese tipo de escepticismo de su postura, independientemente de cuáles fueran sus intenciones. La segunda es que, a pesar de lo que digan determinados estudiosos, no está tan claro que Wittgenstein se oponga al escepticismo acerca de las reglas. Precisamente, una de las razones por las cuales el estudio de *Sobre la Certeza* resulta tan interesante, es porque esta obra muestra hasta qué punto fue Wittgenstein consciente de la dificultad de vencer el escepticismo que yo he denominado de tipo colectivo. En mi opinión, las reflexiones de Wittgenstein en *Sobre la Certeza* abren las puertas al escepticismo de las reglas.

Es importante darse cuenta de que la tesis según la cual las reglas no determinan sus condiciones de utilización, no abarca sólo las reglas matemáticas, sino cualquier regla de uso de los términos lingüísticos. Esto significa que el problema que la cita anterior reflejaba, surge también en relación con la utilización de la proposición "Sé que ésta es mi mano" y demás proposiciones de ese estilo. Explico a continuación el argumento respecto de estas proposiciones.

Wittgenstein había insistido en que una misma expresión podía tener sentido en unas circunstancias y no en otras. Así, por ejemplo, mientras la expresión "¡Buenos días!" tiene sentido al saludar a alguien por la mañana, carece de él en mitad de una conversación sobre botánica. Del mismo modo, la proposición "Sé que ésta es mi mano" tiene sentido en determinadas circunstancias y en otras no. Tiene sentido pronunciar esta proposición, pongamos por caso, tras el riesgo de una amputación, pero no lo tiene en la mayor parte de los contextos, en los cuales posee el rango de certeza y se sitúa, por tanto, al margen de la discusión sobre si tiene o no sentido, y si es o no objeto de conocimiento.

De lo anterior se deduce que cualquier pregunta acerca de si una proposición es o no significativa, acerca de cuál sea su significado y, también, acerca de si es o no cierta, requiere explorar las circunstancias en las que esa proposición se pronuncia. Dicho de otro modo, el problema que la tesis de la diversidad de sentidos plantea, es el de saber en qué

circunstancias una discusión acerca del significado de una proposición y de su calificación como conocimiento o como certeza, es o no apropiada.

Ahora bien, a la hora de acoplar los juegos de lenguaje a las circunstancias que les corresponden, surge un problema grave. El engarce requiere introducir las condiciones de utilización de nuestras oraciones o, lo que es lo mismo, apelar a las "circunstancias normales", como marco de nuestras declaraciones. Sin embargo, Wittgenstein reconoce que no disponemos de ningún método para discriminar cuáles son las circunstancias correspondientes o afines a cada proclamación de certeza. Dicho de otro modo, las circunstancias normales de utilización de nuestras sentencias no son especificables:

Si quisiéramos dar una regla en este caso, contendría la expresión "en circunstancias normales". Y aunque reconocemos las circunstancias normales, no podemos describirlas con exactitud (1991, 27)

La propia proposición no dice nada acerca de cuándo su inserción en determinados contextos es pertinente, ni cuándo es, por el contrario, superflua. Pero, además, cualquier regla que intente especificar estas condiciones de utilización tiene inevitablemente, según hemos visto, un carácter abierto. No podemos describir por completo cuáles son las "circunstancias normales" que corresponden a cada proposición. Pero, si no hay reglas de utilización de nuestras proposiciones, entonces no es posible describir qué proposiciones son ciertas. Como consecuencia de esta manera de argumentar, el escepticismo de las reglas se yergue en toda su plausibilidad.

Una prueba de que Wittgenstein se da cuenta de que su planteamiento no logra rechazar el escepticismo colectivo del que hablaba en el párrafo anterior, está en la siguiente cita: "Del hecho de que a mí -- o a todos -- me *parezca* así no se sigue que *sea* así" (1991, 2). A pesar de todo su desarrollo de la relación entre significado y uso, así como de su apelación a la comunidad de hablantes, Wittgenstein se ve obligado a reconocer, en último término, que la concordancia en las opiniones e, incluso, en las acciones, no implica que las cosas sean del modo como esas opiniones o acciones sugieren. Recordaremos que ésta era precisamente la crítica principal de Wittgenstein a Moore, a saber, la de que del hecho de que uno crea saber, no se sigue que realmente se sepa. A menudo se ha interpretado que esta crítica basaba su fuerza en la recusación del uso individual de los vocablos, de modo que la apelación a la comunidad de usos la diluiría. Sin embargo, esta cita deja bien claro que Wittgenstein extiende el mismo tipo

de crítica al nivel colectivo. El problema del escepticismo aparece, entonces, con toda su fuerza.

Estas observaciones reflejan hasta qué punto Wittgenstein calibra en *Sobre la Certeza* el peso del escepticismo, y cómo se da cuenta de lo escurridizo y pujante que son los planteamientos escépticos. Un dato de este reconocimiento lo encontramos en la atención que Wittgenstein presta al final de este libro a lo que hace posible el lenguaje, esto es, a la facticidad. "En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos?" (1991, 617). Los hechos que posibilitan el lenguaje están ahí, y hay que investigarlos. Pero, no es posible hacerlo con las herramientas empleadas hasta aquí, a saber, mediante el análisis lingüístico, sino que es necesario adentrarse en el terreno de la metafísica. Así, el eterno problema de la referencia de nuestros términos a la realidad sigue estando presente. Con él, Wittgenstein retoma preocupaciones largamente olvidadas desde el *Tractatus*.

Obviamente, no puedo desarrollar aquí la concepción de la verdad en Wittgenstein. Me limitaré a decir que la concepción de la verdad como correspondencia, propia del *Tractatus*, había dejado paso, en la época de las *Investigaciones*, a una concepción de la verdad como condiciones de aserción. Según esta última concepción, la verdad está en relación directa con las condiciones de aserción que las proposiciones tienen para una comunidad determinada. Sin embargo, las observaciones anteriores muestran que la concepción de la concordancia en opiniones y acciones como criterio de aceptabilidad de una proposición dentro de un juego de lenguaje, también se enfrenta al problema de la correspondencia con la realidad. La desvinculación de la investigación filosófica respecto de la metafísica tiene un límite.

En resumen, Wittgenstein consigue rechazar a todo aquel escéptico que no presta atención a las condiciones de posibilidad del propio discurso, esto es, aquel que intenta jugar sin darse cuenta de la existencia de un campo de juego. Tal es el caso de un escéptico individual que haga caso omiso del carácter de certeza de algunos términos y proposiciones. A este escéptico no hace falta contestarle, sino que basta con reducirle al silencio. Por el contrario, Wittgenstein no puede rechazar la duda escéptica referida al modo de utilización de nuestro lenguaje. Su postura, por ser descriptiva, sólo le permite constatar que nuestro lenguaje es como es. Pero no es capaz, ni lo pretende, de explicar por qué no podemos plantear las dudas escépticas dentro de nuestros juegos de lenguaje cotidianos. En definitiva, Wittgenstein no consigue rechazar aquel escepticismo cuyo objetivo es advertirnos de la

incomprensión radical de nuestra inserción en el mundo. A su favor suma el haberse dado cuenta de su limitación.

## 7.2. Escepticismo cotidiano o filosófico

Su interpretación de que el escepticismo a nivel individual incurre en una mala utilización del lenguaje no es, en realidad, sino otra manera de decir que en el contexto de una conversación cotidiana, introducir consideraciones escépticas no tiene ningún sentido. Lo curioso del caso es que el escéptico nunca pretendió violar esta prohibición. A este respecto, por ejemplo, podemos recordar el énfasis de Hume en que si bien es pertinente introducir las dudas escépticas cuando hacemos filosofía, no lo es cuando estamos inmersos en nuestras actividades diarias. En realidad, el escéptico sabe bien que sus dudas no tienen cabida en la vida normal. Lo único que él pretende es hacer ver su fuerza en las discusiones filosóficas.

Estas reflexiones nos introducen en una cuestión que ha traído cola en la bibliografía secundaria, a saber, la validez o no de distinguir el contexto filosófico del cotidiano, a base de asociar un lenguaje distinto con cada uno de ellos. Wittgenstein investiga la utilización en conversaciones cotidianas de términos como "duda", "conocimiento", "sueño", etc., y la compara con su utilización con fines filosóficos. Esta investigación ha dado lugar a una determinada interpretación de su postura, según la cual él defendería que un término o una proposición se utilizan incorrectamente cuando se utilizan de un modo distinto al cotidiano. Esta interpretación sugeriría que existe una diferencia entre el lenguaje cotidiano y el filosófico, de modo que sólo el primero es adecuado. Cualquiera que fuera la forma que tenemos de hacer filosofía, deberíamos evitar que nuestro lenguaje se alejara del lenguaje no técnico del varón o la mujer de la calle. Esta lectura de su postura vendría apoyada por el hecho de que, a lo largo de su trayectoria filosófica, Wittgenstein se refiere a menudo a la necesidad de deshacer entuertos filosóficos derivados de confusiones lingüísticas.

Ahora bien, sostener que un término se utiliza incorrectamente, simplemente porque su uso se aleja del empleo cotidiano, es, cuando menos, una tesis polémica. Esta afirmación se enfrenta, concretamente, a dos tipos de dificultades. Por un lado, habría que determinar cuál es el uso cotidiano y, consecuentemente, correcto de cada término. Obviamente, ésta no tiene visos de ser una tarea fácil. Por otro, y esto es lo que me interesa señalar aquí, parece muy difícil sostener que el único lenguaje admisible es el cotidiano, ya que existen numerosos lenguajes técnicos adaptados a cada

área del conocimiento como, por ejemplo, el lenguaje especializado de los biólogos, los informáticos, las comadronas, etc. Pero, entonces, ¿por qué no habría de estar la filosofía también legitimada para poseer un vocabulario propio? De hecho, Wittgenstein parece admitir en *Sobre la Certeza* que puede haber un contexto filosófico que dé sentido a las dudas filosóficas

Me siento junto a un filósofo en el jardín, dice repetidamente "Sé que esto es un árbol" mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y lo escucha, yo le digo "Este hombre no está trastornado tan sólo filosofamos" (1991, 467)

La crítica a la tesis de la invalidez de todo lenguaje que no se amolde al cotidiano vendría apoyada además por diversos pasajes de las *Investigaciones*, en los que Wittgenstein apunta que existen muchos juegos de lenguaje, y que un mismo término puede tener distintos significados en diferentes ámbitos del lenguaje. "Hay *innumerables* géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos 'signos', 'palabras', 'oraciones'." (1988, 23). Así pues, el hecho de que un término no se utilice en el sentido cotidiano, no implica por sí solo que su utilización sea incorrecta, ni que carezca de sentido. La insistencia de Wittgenstein en la pluralidad de sentidos de una misma frase, según sean las circunstancias en las que se pronuncia, aparece también en *Sobre la Certeza*. En concreto, Wittgenstein sostiene que la frase "Sé que eso es  $x$ " adquiere una determinada connotación cuando es pronunciada en un contexto cotidiano o científico, distinta de la que tiene en un contexto filosófico.

Puesto que, cuando Moore dice "Sé que eso es  $x$ " me gustaría contestarle "¡Tú no *sabes* nada!" Y desde luego no contestaría así a quien dijera lo mismo sin ninguna intención filosófica. Percibo, pues (¿con razón?), que lo que cada uno de ellos quiere decir es diferente (1991, 407)

Existe, además, un problema añadido en relación con la clasificación del planteamiento de la duda como absurda. A lo largo de esta exposición, hemos visto que la validez de la duda es relativa al contexto en el que se inserte. Esto significa que, aunque no tenga sentido plantear dudas acerca de la inducción en clases de física, no por ello deja de tener sentido plantear dudas acerca de la inducción en otras asignaturas, típicamente, en filosofía. En caso contrario, se tendría una visión cerrada acerca de qué es planteable como duda, y qué no lo es. Poco margen habría, entonces, para revoluciones conceptuales.



El problema con el que nos topamos en este ejemplo es el del conservadurismo o innovación de los usos y el significado de los términos. Determinar qué términos son básicos y, por tanto, indubitables, no es una cuestión sencilla. Así, tan absurdo como parece en un determinado momento plantear dudas sobre "Ahí hay un árbol", referido al objeto verde de enfrente, puede parecer plantearlas respecto a la declaración "Ahí hay un ser inferior", referida al esclavo en otro momento. De la misma manera que "árbol" y "mano" se consideran ahora términos básicos con un significado fijo e indubitable, también lo fueron durante mucho tiempo "Tierra" y "mujer". ¡Y hay que ver lo que ha cambiado el significado de estos últimos desde entonces! La propia lectura de *Sobre la Certeza* nos ofrece un ejemplo de este tipo de problema:

Si pensamos en nuestro sistema, es cierto que ningún hombre ha estado en la Luna. No se trata sólo de que no nos hayan contado nada por el estilo personas razonables, sino de que todo nuestro sistema de física nos impide creerlo (1991, 108)

Esta cita muestra que podemos precipitarnos a la hora de negar la duda respecto de ciertas proposiciones. Lo que en un momento puede ser inamovible, demuestra ser todo lo contrario unos años más tarde.

Pero lo que las personas consideran como razonable o no razonable cambia. Una cosa que les parece razonable a los seres humanos en cierta época, les parece irracional en otra. Y al contrario (1991, 336)

Wittgenstein fue siempre consciente de que la flexibilidad y evolución del lenguaje. "El juego de lenguaje cambia con el tiempo" (1991, 256). Una discusión detallada de la tesis según la cual el juego de lenguaje cambia con el tiempo, nos llevaría a abordar la polémica entre el relativismo y el objetivismo. No voy a ocuparme de ello aquí, puesto que la razón de introducir estas consideraciones estriba en mostrar que si la evolución del lenguaje ha de ser posible, entonces debe haber alguna manera de criticar el uso que hacemos de los términos. Pero, cualquiera que sea la crítica, su primer paso será la duda, es decir, la retirada de nuestro asentimiento. Por lo tanto, debemos cuidarnos mucho de calificar precipitadamente una duda como absurda.

En definitiva, creo que la tesis de que el escepticismo es absurdo o carente de sentido parece, por lo menos en un primer acercamiento, hacer oídos sordos a la característica esencial del escepticismo. Así, estaría

equivocada la estrategia de descartar las tesis escépticas porque no se integran en el lenguaje cotidiano, puesto que no reconocería que lo específico de estas tesis es, precisamente, no querer integrarse en ese lenguaje. Si el escepticismo no pretende en ningún momento referirse o aplicarse a la praxis diaria, entonces acusarle de mantenerse alejado de ella es una observación trivial.

### 7.3 Escepticismo interno o externo

Otra forma de profundizar en esta discusión acerca del alcance de la refutación del escepticismo por parte de Wittgenstein, es atender a una distinción que resulta clave en *Sobre la Certeza*, a saber, la distinción entre el punto de vista "interno" y el "externo". Llamaré, con terminología sugerida por Willard Quine a Rudolf Carnap (Carnap 1956, 206), punto de vista interno a la perspectiva que asume la validez de ciertas proposiciones clave, las cuales delimitan tanto lo que puede decirse con sentido, como lo que puede conocerse. Al hablar, pues, de un punto de vista interno me refiero a todas aquellas prácticas pertenecientes a un juego o sistema lingüístico determinado. Ejemplos de reflexiones internas son, por ejemplo, las discusiones cotidianas pero, también, las científicas. Por el contrario, llamaré punto de vista externo a la perspectiva que no asume sin más la validez de esas proposiciones clave, sino que reflexiona acerca de su validez. La función de las reflexiones externas es, entonces, hacerse cargo de lo que posibilita los juegos de lenguaje. El punto de vista externo corresponde, claramente, a la filosofía.

Desde esta aproximación, se podría considerar que uno de los objetivos por los que en *Sobre la Certeza* se introduce la discusión del escepticismo, es mostrar la equivocación de intentar mezclar el ámbito interno y el externo. La diferenciación radical entre esos ámbitos permite concluir, en primer lugar, que las dudas escépticas no pueden deslegitimar las declaraciones de conocimiento que realizamos cuando operamos dentro de nuestros juegos lingüísticos. En segundo lugar, lleva a concluir que nuestras convicciones internas tampoco pueden utilizarse para eliminar el escepticismo filosófico. A este respecto, resulta interesante comprobar que, si bien Moore se dio cuenta de la primera de estas cuestiones, se despidió completamente en cuanto a la segunda.

Así pues, ¿cuáles son las posibilidades de éxito del escepticismo? Wittgenstein muestra que cuando estamos insertos en un juego de lenguaje determinado, no tiene sentido poner en duda las proposiciones clave que

rigen los discursos de ese ámbito de sentido. De ahí que el escepticismo sea una pretensión vana a un nivel interno. Ahora bien, el escepticismo cobra mayores visos de éxito cuando se plantea a un nivel externo. Y despliega toda su fuerza cuando se despliega en relación con la justificación de nuestras prácticas cotidianas o científicas.

En efecto, Wittgenstein se ve obligado a enfrentarse al escepticismo a nivel externo, desde el momento en que se adentra en la discusión filosófica. Esto es, en tanto que pretende caracterizar nuestros juegos de lenguaje, así como lo que los hace posibles, Wittgenstein introduce afirmaciones filosóficas externas al juego de lenguaje en cuestión y, en general, externas a cualquier juego de lenguaje posible. Por citar un ejemplo, la afirmación de que nuestras prácticas lingüísticas requieren la existencia de proposiciones clave que no están fundamentadas y cuya certeza es incuestionable, es una afirmación filosófica de tipo externo. Otro ejemplo lo ofrece la tesis radical "El juego del lenguaje cambia con el tiempo" ¿Cómo es posible afirmar una cosa así? ¿Se trata de un caso de conocimiento o de una certeza? Todo apunta a lo segundo, pero entonces, y al contrario de lo que cabía esperar de la propuesta wittgensteiniana, no podría ser una certeza fáctica. A su vez, cualquier reflexión sobre un supuesto aspecto no fáctico de la certeza sería también una cuestión externa.

La incursión de Wittgenstein en el punto de vista externo tiene una consecuencia muy importante a la hora de entender su proyecto. Si fuera adecuada la interpretación habitual de su posición a la que apuntaba antes, según la cual Wittgenstein negaría todo sentido al discurso filosófico (externo), esta acusación se volvería contra él mismo, en tanto que cabría decir que sus propias afirmaciones carecen de sentido. Para que las afirmaciones de Wittgenstein acerca de las prácticas lingüísticas y de sus límites tengan sentido y sean tomadas en serio, es necesario que el punto de vista externo sea legítimo. Pero, entonces, el escepticismo no puede ser tachado de sinsentido en función, simplemente, de su pertenencia a un punto de vista externo. Cualquier afirmación de su invalidez debe estar basada en otro tipo de argumentación que sea independiente de la imposibilidad de que el escepticismo se inserte en las prácticas lingüísticas cotidianas o científicas.

Ahora bien, cuando intentamos encontrar otra serie de razones por las que Wittgenstein pudiera refutar el escepticismo, nos encontramos con el siguiente problema grave. Refutar el escepticismo requiere demostrar su falsedad. Pero la verdad y la falsedad van siempre asociadas a un criterio o, dicho con otras palabras, dependen de la aceptación de ciertas proposiciones clave. Cuando nos situamos en el nivel externo, esas

proposiciones ya no se aceptan, luego no hay un criterio conforme al cual podamos determinar la verdad o la falsedad del escepticismo. En consecuencia, si bien no se puede mostrar que la postura escéptica sea verdadera, tampoco puede demostrarse que sea falsa. Sorprendentemente, esta conclusión es similar a la alcanzada por Moore. Si recordamos, Moore decía que no había argumentos para *mostrar* que el escepticismo fuera falso, pero que tampoco había razones para *mostrar* que fuera verdadero. De algún modo, la argumentación de Wittgenstein viene a sugerir también que la decisión en torno al escepticismo de tipo externo no es argumentativa.

Esta última afirmación enlaza con otra cuestión que me gustaría destacar, a saber, el reconocimiento por parte de Wittgenstein de los límites de la reflexión filosófica.

En último término, ¿no me inclino cada vez más a decir que la lógica no puede ser descrita? Es preciso que tomes en consideración la práctica del lenguaje, entonces la verás. (1991, 501)

No cabe justificar la lógica de nuestro lenguaje, sino que sólo cabe asumir su facticidad. Desarrollaré la conexión entre las reflexiones filosóficas y la facticidad en los párrafos que siguen. Pero antes quiero apuntar una tercera conclusión de la investigación de Wittgenstein, a saber, la idea de que frente a las dudas escépticas y, también, frente a las argumentaciones filosóficas, la reacción última sólo puede ser el silencio. Nuestras incursiones filosóficas de tipo externo no admiten desarrollo completo. A este respecto, Wittgenstein se mantiene fiel a su proyecto de diluir los malentendidos filosóficos, puesto que el principal malentendido es no darse cuenta de los límites tanto del discurso significativo, como del cognoscitivo. Wittgenstein muestra que el lenguaje filosófico no tiene sentido o que, por lo menos, las pretensiones filosóficas de fundamentación clara y distinta no pueden cumplirse. Ahora bien, la enseñanza principal que sus reflexiones ofrecen, es la de que esta afirmación no puede ser dicha antes de toda investigación filosófica, sino que sólo puede extraerse en tanto que conclusión de esa investigación. Con otras palabras, necesitamos recorrer el camino filosófico para darnos cuenta de que no conduce a ninguna parte. Con ello vemos, una vez más, hasta qué punto los últimos días de Wittgenstein siguen dominados por la mismas preocupaciones de su juventud. La metáfora de la escalera no ha perdido ni un ápice de su atractivo.

Las reflexiones acerca de la distinción entre lo interno y lo externo permiten distinguir el escepticismo a nivel interno del escepticismo a nivel externo. A este respecto, si bien la postura de Wittgenstein sostiene que el

escepticismo a nivel interno no tiene sentido, es absurdo, o no viene a cuento, el escepticismo a nivel externo, es decir, el escepticismo filosófico, le resulta más difícil de descartar. La dificultad se debe a que Wittgenstein admite que es necesario describir las características y presuposiciones generales de nuestras prácticas lingüísticas, como primer paso para describir nuestras prácticas cognitivas tanto filosóficas, como cotidianas y científicas. Ahora bien, al hacer afirmaciones generales acerca de nuestras prácticas lingüísticas, Wittgenstein se coloca en un ámbito externo a esas prácticas, con lo que pierde capacidad de atacar al escepticismo en razón de su externalidad. O lo que dice Wittgenstein no tiene sentido, o lo que dice el escéptico lo tiene.

He intentado mostrar que Wittgenstein mismo se percató de estas dificultades. En cualquier caso, y más allá de las intenciones del propio Wittgenstein e, incluso, de la concepción que él tuviera sobre su propia teoría, sostengo que la imposibilidad de descartar el escepticismo a nivel externo es una consecuencia de su teoría, lo quiera él o no.

## **8. La importancia del planteamiento de Wittgenstein**

### **8.1. Evaluación de los resultados obtenidos**

Una de las interpretaciones habituales del pensamiento de Wittgenstein sugiere que éste se dedica a disolver problemas filosóficos tradicionales, entre los que se encuentra el del escepticismo. Siguiendo esta interpretación, se supone que el objetivo principal de *Sobre la Certeza* es la discusión de las posibilidades de éxito del escepticismo, y que la enseñanza que se deriva de esta obra es la necesidad de rechazarlo. Las razones de este rechazo tendrían que ver con lo inadecuado de plantear el escepticismo dentro del lenguaje cotidiano o científico, así como con la imposibilidad de recurrir a otro tipo de lenguaje, es decir, de conducir la discusión al nivel filosófico.

Por el contrario, a lo largo del párrafo previo he intentado desarrollar una interpretación alternativa, según la cual Wittgenstein no consigue diluir por completo el problema tradicional del escepticismo en *Sobre la Certeza*. Bajo esta interpretación, su discusión del escepticismo se inserta en un debate más amplio sobre el conocimiento y los límites de todo discurso significativo. Desde esta perspectiva, sus conclusiones sobre el

escepticismo pueden verse como el resultado de muchas otras afirmaciones epistemológicas y lingüísticas

Como era de esperar, la aproximación de Wittgenstein al escepticismo introduce una variante lingüística respecto a la aproximación típica en teoría del conocimiento. Así, en vez de preguntar "¿Cómo sé que eso es una mano?", Wittgenstein se pregunta "¿Cómo sé que puedo utilizar el término 'mano' en esta situación?" La cuestión no es, pues, "¿Cómo conozco el mundo que me rodea?", sino "¿Cómo utilizo el lenguaje?" Esta perspectiva lingüística influye de manera notable en los resultados.

Cuando el escepticismo se plantea en términos exclusivamente epistémicos, se limita a cuestionar si el conocimiento es posible, pero procura no decir nada acerca de la existencia del mundo. En cambio, al menos ésta es mi tesis, cuando el escepticismo se plantea en términos lingüísticos, ha de debatir si tenemos criterios para identificar qué reglas lingüísticas debemos seguir al hablar. De ahí que se vea obligado a hablar de la existencia del mundo. En efecto, desde el momento en que la variante lingüística se topa con el problema de cómo reconocer las circunstancias en las que la aplicación de esta o aquella regla es adecuada, le ocurre que debe introducir consideraciones sobre el mundo.

La tesis escéptica en su versión lingüística dice que no hay acceso cognoscitivo a aquello que dota de sentido a la realidad, es decir, que no podemos saber si estamos empleando el lenguaje con propiedad. Este tipo de escepticismo lanza el reto de que no haya manera de identificar o, mejor dicho, de describir, las reglas gramaticales. Que no haya, pues, manera de describir de un modo completo las condiciones de inteligibilidad de nuestras declaraciones. No sólo no hay acceso cognoscitivo en sentido justificativo al origen del sentido, sino que tampoco hay acceso cognoscitivo en sentido descriptivo a ese ámbito originario.

En último término, la discusión del escepticismo pondrá en un brete la pretensión de Wittgenstein de ignorar las cuestiones metafísicas. Después de tantos esfuerzos por rehuir la metafísica, Wittgenstein se tropieza de bruces con ella. Lo curioso de *Sobre la Certeza* es que Wittgenstein se interna en el terreno metafísico antes de afirmar que la metafísica sea una tarea destinada al fracaso. De este punto nos ocupamos a continuación.

## 8.2. Dilema: ¿Autonomía de la gramática o dependencia de un elemento metafísico?

A lo largo de su trayectoria, Wittgenstein acepta la existencia del lenguaje y de la comunicación como un hecho, y sostiene que cualquier investigación filosófica que emprendamos deberá partir de él. La afirmación de que la filosofía debe limitarse a la descripción de los hechos lingüísticos, no es un resultado que deba aceptarse con resignación, sino el único comienzo posible de toda investigación. La tarea de la filosofía consiste, pues, en investigar las reglas que gobiernan los diferentes juegos de lenguaje, es decir, en describir la gramática de nuestro lenguaje.

Ahora bien, ¿cómo entiende Wittgenstein la gramática? En un principio, Wittgenstein considera que las reglas gramaticales se ocupan de describir cómo funciona el lenguaje, pero que no poseen ninguna finalidad más allá de dicha descripción. Mediante esta afirmación, Wittgenstein quiere sugerir, más concretamente, que las reglas gramaticales no persiguen describir cómo sea el mundo. Para entender esta afirmación, baste recordar que Wittgenstein utiliza el término "gramática" de modo similar a como usa el término "lógica". Del mismo modo que la lógica no se ocupa de describir cómo sea el mundo, sino que regula nuestros juicios y razonamientos acerca de él, la gramática tampoco es una teoría acerca de la realidad, sino una teoría acerca de la estructura correcta de las oraciones con sentido. Al igual que la lógica, la gramática no determina qué es verdadero o falso.

Pero, si bien es cierto que la lógica y la gramática no describen cómo es el mundo, también es cierto que el mundo no determina cómo son la lógica y la gramática. Así, las leyes lógicas no son como son porque el mundo sea de una determinada manera. Dicho de otro modo, existe una diferencia radical entre el ámbito de la lógica y el de la experiencia, que puede expresarse con el par de conceptos necesidad/contingencia. De modo similar, las reglas gramaticales no deben su validez a una configuración específica del mundo. Wittgenstein defiende, pues, que no es el mundo lo que determina el significado de nuestras expresiones, sino que es la propia gramática la que las dota de significado. Cualquier discusión acerca de la verdad o la falsedad de una oración es, por tanto, posterior a la discusión acerca de su inteligibilidad:

La gramática no tiene que rendirle cuentas a ninguna realidad. Las reglas gramaticales determinan el significado (lo constituyen) y, de esta manera, no son responsables de ningún significado siendo también, en esa medida, arbitrarias (1992, 361)

En tanto que la filosofía es análisis gramatical, su objetivo es disolver los malentendidos crónicos que originan los problemas filosóficos. La auténtica preocupación filosófica debe ser entender cómo está organizado el lenguaje, no cómo está construido el mundo. Para el Wittgenstein que adopta esta perspectiva, la tarea de la filosofía es la investigación gramatical, y ésta no tiene por qué contener ningún elemento metafísico. La gramática es independiente de la realidad, en tanto que no pretende reflejar ésta.

Pues bien, es fácil comprender la independencia entre la gramática y la realidad, si recurrimos a una analogía con la lógica. No obstante, esta analogía carga inevitablemente con presupuestos del *Tractatus*, muchos de los cuales fueron abandonados posteriormente. En particular, al redactar las *Investigaciones*, Wittgenstein se fue dando cuenta de la importancia de incluir en el análisis de los juegos de lenguaje aspectos contextuales tales como las acciones de los hablantes, las circunstancias de sus declaraciones, la comunidad a la que pertenecen, la tradición en la que han nacido, etc. La mención de estos fenómenos introduce una tensión en la tesis de la independencia entre la gramática y la realidad, y es la explicación de que Wittgenstein aborde una aproximación no proposicional a la certeza.

En resumen, cualquier investigación del significado y, por tanto, de la certeza remite a un ámbito más allá del lenguaje en sentido estricto, puesto que ha de introducir aspectos tales como las acciones, actitudes, las circunstancias temporales y espaciales, el grupo sociolingüístico, etc. Esto significa que no podemos clausurar la investigación de la certeza exclusivamente mediante el análisis proposicional. Es así como Wittgenstein se ve envuelto en una aproximación no proposicional al ámbito de la certeza. En último término, ha de reconocer que junto con la gramática hay un mundo, y que la gramática ha de conjugarse con ese mundo. La supuesta independencia de la gramática queda, de este modo, en entredicho.<sup>9</sup>

En efecto, la preocupación de Wittgenstein en *Sobre la Certeza* es mostrar que existen proposiciones ciertas, e identificar algunas de ellas. Pero esta tarea topa con el problema de que para descubrir si una proposición es

---

<sup>9</sup> Es notorio el parecido de esta tesis con lo que en el ámbito de la fenomenología se denomina *subjetividad trascendental*; al menos, en su principio y en las razones de su "descubrimiento". En este sentido, la propuesta de Wittgenstein de que el significado es el uso, ¿no es acaso puro idealismo trascendental? Gerd Brand es uno de los pensadores que han enfatizado esta conexión: "Wittgenstein es para mí el fenomenólogo por antonomasia" (Brand 1981, 17). Desde luego, no parece que ésa sea la metafísica del hombre o mujer de la calle. Pero quizá sí se parece, mucho más incluso de lo que Wittgenstein parece haber creído, a Berkeley.



o no cierta, es necesario tener en cuenta el contexto en el que se pronuncia. Sin embargo, las circunstancias normales de utilización de nuestras sentencias no son completamente especificables. Pero si no hay reglas de utilización de nuestras proposiciones, entonces no es posible describir qué proposiciones son ciertas. La consecuencia inmediata de que no existan reglas para descubrir qué proposiciones son ciertas, es que tampoco sea posible realizar un compendio de las reglas gramaticales.

Pues bien, en este punto quizá uno estuviera tentado a extraer las siguientes conclusiones. La tesis de la independencia de la gramática tenía la inmensa ventaja de ofrecer una esperanza a la posibilidad de investigar *hasta el final* nuestro lenguaje. Si todo lo que teníamos que hacer era analizar el lenguaje, este análisis podría ser más o menos complicado, pero al menos el lenguaje estaría dado ante nosotros. Podíamos, pues, aspirar a encontrar las reglas que lo estructuraban, y tener así una visión del uso correcto del lenguaje. A la postre, tendríamos un método para solucionar las preguntas filosóficas, y para calificar como malentendidos las que así lo requirieran. La investigación filosófica podía, de este modo, aspirar a ser completa.

Pero si resulta que la gramática no es independiente y si, por tanto, hemos de tener en cuenta la inserción del lenguaje en el mundo o, dicho de otro modo, si hemos de mirar a todo lo que rodea el lenguaje, entonces la esperanza de lograr una descripción última de nuestro lenguaje adquiere tintes más negros. La tesis de que el lenguaje no es independiente, lleva a reconocer que, en último término, no podemos hacernos cargo del lenguaje en su conjunto. La investigación filosófica estaba, así, herida de incompletud. O trasladada a otro lugar primordial.

Wittgenstein pretendía desarrollar una investigación de la realidad mediante la descripción de las reglas que gobiernan nuestro lenguaje, de tal manera que no hiciera falta adentrarse en la metafísica. Pero, en último término, ha de aceptar que la investigación de las reglas va ligada a esta disciplina filosófica. Las consideraciones anteriores implican que la gramática, concebida ya como incorporando elementos genéticos, está emparentada con la metafísica. La filosofía aspira a describir la realidad, pero ésta siempre nos queda demasiado lejos. Pero, al mismo tiempo, no podemos evitar internarnos en este terreno. De alguna manera, la metafísica tiene una prioridad absoluta como disciplina filosófica, si bien resulta ser la disciplina en la que menos éxitos podemos cosechar.

Sin embargo, y a pesar de lo plausibles que pudieran parecer las anteriores reflexiones, la posición de Wittgenstein se desliza por otros derroteros. De hecho, es precisamente en torno a esta cuestión donde Wittgenstein da el definitivo giro de tuerca, sin duda polémico, a su

argumentación. En efecto, las conclusiones del párrafo anterior le parecen completamente precipitadas por las siguientes razones. Al igual que el análisis del lenguaje no es un medio para acercarnos a la realidad, tampoco necesita la investigación gramatical apelar a esa realidad para ser fundamentada. De modo que la tentación de intentar fundamentar nuestros juegos de lenguaje mediante la búsqueda de su finalidad o su esencia, no es sino un movimiento equivocado

La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje, puede a la postre solamente describir ese uso

Pues no puede tampoco fundamentarlo

Deja todo como está (1988, 124)

Así, uno de los cabos del análisis lingüístico llega a su fin cuando reconocemos la existencia de proposiciones ciertas. La investigación del lenguaje revela que existen proposiciones que todos aceptamos cuando nos comunicamos. El papel de esas proposiciones es el de servir como punto de partida para todo aquello que digamos. Ellas determinan qué puede ser dicho con sentido. Al toparnos con ellas, no hemos de intentar encontrar la razón de su validez, es decir, no necesitamos fundamentarlas. Es suficiente - en realidad, se trata del único movimiento filosófico apropiado -- con haber comprendido que existen proposiciones ciertas. Este acercamiento de Wittgenstein a qué sea la gramática puede resumirse mediante el lema "la gramática es autónoma". No hay por qué suponer que el lenguaje haya de estar justificado o fundamentado. Pero, el carácter injustificable de nuestro lenguaje no debe considerarse ningún fallo o limitación por nuestra parte. En el siguiente párrafo habremos de extraer las consecuencias que esta declaración tiene para el tratamiento del escepticismo

### **8.3. Escepticismo locuaz y escepticismo hermético**

Por último, debemos ocuparnos ahora de la manera como Wittgenstein lidia la discusión de lo que a lo largo de esta investigación hemos venido denominando como escepticismo locuaz y escepticismo hermético

Si recordamos, al discutir el alcance de la propuesta de Moore en la última sección del capítulo anterior, habíamos dejado planteadas una serie de cuestiones pendientes de ampliación. Allí habíamos visto que la respuesta de Moore al escepticismo locuaz era satisfactoria. El ataque parcial a nuestras

creencias no se sostiene por incoherente. Todo nuestro sistema noético-linguístico sustenta las proposiciones que el escéptico locuaz pretende atacar. Sólo es necesario apelar a él para deshacernos de las vacilaciones incómodas. En cambio, en lo que respecta al escepticismo hermético, Moore no puede sino reconocer las limitaciones de su postura. Está convencido de que no debemos preocuparnos por la posibilidad de una radical falta de sentido, pero no es capaz de dar razones de ello.

Será necesario esperar a Wittgenstein para encontrar un desarrollo mucho más sofisticado de este tipo de ideas. De alguna manera, Moore apunta correctamente en el blanco, al señalar que algunas proposiciones ocupan un lugar tan básico en nuestros pensamientos que no cabe imaginar su desplazamiento. Pero es Wittgenstein quien da en la diana, al conseguir argumentar por qué esto es así. En efecto, su concepción filosófica le permitió investigar el tipo de dudas que plantea el escéptico en relación con nuestros juegos de lenguaje. A partir de esos análisis, Wittgenstein pudo concluir la falsedad del escepticismo locuaz. El núcleo de su argumentación es similar a la de Moore, en tanto que enfatiza que determinadas proposiciones están apoyadas por el resto de nuestro sistema de pensamientos, y no está a nuestro alcance el restarles su validez. Pero la ventaja de Wittgenstein reside en que consigue explicar con bastante más detalle que Moore de qué manera están engarzadas entre sí las oraciones del lenguaje, así como su conexión con otros ámbitos de nuestra vida.<sup>10</sup>

La posición de Wittgenstein respecto del escepticismo hermético es, sin embargo, bastante más compleja. En un principio, la mera pretensión hermética le parece absurda. ¡Cómo vamos a poder cuestionar el conjunto del lenguaje o, dicho de otro modo, cómo vamos a poder desentendernos de toda referencia de sentido! Nuestro lenguaje está respaldado por nuestras prácticas lingüísticas, de manera que no podemos alterar la gramática de nuestras expresiones, sin alterar al mismo tiempo nuestras formas de vida. Nos es dado confiar en la capacidad del conjunto de nuestro sistema lingüístico para sostener las proposiciones que lo integran. El que no podamos fundamentar nuestro sistema de significados, no implica que hayamos de ponerlo en duda. No importa que el sistema de conceptos no esté fundamentando, porque no tiene sentido pensar que sea falso, del mismo modo que no tiene sentido pensar que sea correcto. El carácter

---

<sup>10</sup> En relación con este punto, surge un problema típico: ¿cómo es posible saber o tener certeza de que existen otros ámbitos de nuestra vida, si el único ámbito de sentido es el delimitado por la gramática? La pregunta que, en definitiva, habría de hacerse a Wittgenstein es: ¿qué significa aquí "vida"?

injustificable de nuestra coincidencia a la hora de aplicar el lenguaje, es la respuesta de Wittgenstein al reto del escepticismo hermético

Ahora bien, la afirmación por parte de Wittgenstein de que es imposible hacer filosofía primera o metafísica hasta el final, pero que ello no debe preocuparnos, puede dar lugar a dos valoraciones distintas en cuanto a las posibilidades de éxito del escepticismo hermético. De un lado, se podría considerar que el que no podamos asomarnos desde lo alto para otear el cimiento último de nuestros pensamientos, es simplemente un hecho. El sustrato de la certeza nos constituye de tal modo que carecemos de la perspectiva necesaria para describirlo, no podemos desdoblarnos. Este planteamiento implica calificar el escepticismo hermético como absurdo. Ninguna duda escéptica consigue quebrar nuestras seguridades. Según hemos visto, ésta es la posición más evidente de Wittgenstein. De otro lado, se podría considerar que afirmar que existe un núcleo inasequible e irrefutable, supone, justamente, una petición de principio frente a este tipo de escepticismo. Desde esta otra perspectiva, la postulación del ámbito de la certeza es ella misma cuestionable, y no puede cumplir el objetivo de refutar el escepticismo hermético. Dejaría de ser inverosímil, entonces, la posibilidad de que se produzca un profundo desapego interior a las evidencias empíricas. A pesar de lo dicho anteriormente, en el sentido de que la duda general no produce en nosotros desaliento, Wittgenstein tendría que reconocer que no siempre nuestra reacción ante la duda escéptica es la de desapego.

Sin embargo, al introducir esta disyuntiva nos enfrentamos con el problema de decidir cuál de las dos valoraciones es la adecuada, es decir, con la dificultad de determinar a qué tipo de criterio podríamos apelar para elegir entre ellas. Al llegar a este punto, cualquier decisión que tomemos implicaría, en mi opinión, una petición de principio. O lo que es lo mismo, las razones de esa decisión no tienen por qué ser aceptadas por las dos partes implicadas, el escéptico y su contrario. En último término, esta decisión no es racional. Wittgenstein no puede probar sus conclusiones. El lector puede aceptar o rechazar sus presupuestos, pero su decisión no estará basada, en cualquier caso, en razonamientos. El tablero de juego no es aquí la disquisición argumentativa, sino un ámbito previo a ésta. En sintonía con posiciones recurrentes en su carrera, se podría aventurar la tesis de que quizá este ámbito tenga, en realidad, un carácter ético.

En relación con estas cuestiones, me gustaría destacar finalmente una característica esencial de la manera como tradicionalmente se ha llevado a cabo la tarea filosófica, a saber, el hecho de que a veces se pregunte sin esperar respuesta, o sin pretender conseguirla. A los ojos del epistemólogo

tradicional, la discusión del escepticismo mostraba que la pregunta por el conocimiento era legítima, incluso si no había respuesta. Merece la pena investigar, aun cuando no lleguemos a conclusiones definitivas. Wittgenstein pertenece a esa misma tradición, en la que el filósofo es consciente de las limitaciones del ser humano, y se toma en serio la posibilidad de preguntar, con independencia de que sea o no posible responder. En este punto, hemos de recordar la importante categoría de lo insensato (*unsinnig*) pero valioso del *Tractatus*. El problema del escepticismo pertenece, en realidad, al ámbito de lo místico.

Creo que este aspecto de la filosofía de Wittgenstein fue relegado al olvido por muchos de sus seguidores. Ellos se apresuraron a recoger la mies que cargaba uno de los platillos de la balanza, aquel que contenía la crítica al escepticismo, y tomaron por rastrojos el contenido del otro platillo, aquel que, haciendo de contrapeso, exhibía las posibilidades del escepticismo hermético. De ahí que buena parte de la filosofía analítica posterior a Wittgenstein considerara demostrado que el escepticismo era absurdo, que la tarea del epistemólogo no requería su discusión por extenso, que la posibilidad del conocimiento estaba probada, y demás tesis optimistas de este estilo. Lo que de prudente tuvo Wittgenstein no siempre lo practicaron sus herederos.

## CAPÍTULO 6

---

### DONDE SE CUENTAN MIL ZARANDAJAS SOBRE LA ININTELIGIBILIDAD DEL ESCEPTICISMO NECESARIAS AL VERDADERO ENTENDIMIENTO DESTA HISTORIA

*Es la naturaleza de la mente asentir a las verdades, disentir de las falsedades, suspender el juicio respecto de lo que no está claro "¿Cuál es la evidencia de eso?" Siente ahora si puedes, que es de noche "Imposible" Rechaza la sensación de que es de día "Imposible" Siente o rechaza la sensación de que el número de estrellas es impar "Imposible"*

*(Epicteto, Discursos)*

#### 1. Introducción

En los capítulos anteriores hemos visto cómo las tesis de G. E. Moore y Ludwig Wittgenstein consiguieron imprimir un sello original en el tradicional tratamiento del escepticismo. Sus investigaciones pusieron a sus seguidores en la pista de la existencia de un flanco débil del escepticismo que hasta entonces no había sido atacado. Sin embargo, la decisiva orientación que a partir de ellos adoptó la epistemología analítica no ha sido siempre suficientemente reconocida. Este capítulo presenta uno de las aproximaciones teóricas actuales más influyentes en contra del escepticismo. Su objetivo es mostrar uno de los frutos del caldo de cultivo creado por el planteamiento de Moore pero, sobre todo, por el de Wittgenstein.

En efecto, la aplicación de la filosofía del lenguaje a la epistemología trajo consigo la aparición, dentro de la historia de la filosofía, de una manera característica de aproximarse al tratamiento del escepticismo acerca del conocimiento de la existencia del mundo.

Hay una respuesta al escepticismo que aparece por vez primera en el siglo veinte. Se trata de uno de los elementos que confieren un carácter distintivo a la "tradición analítica" -- y una de las justificaciones para considerar el enfoque de la filosofía en torno al análisis del significado como el hilo más importante de esa tradición (Skorupski 1990, 1)

A raíz de una importante corriente en teoría del significado, la llamada teoría epistémica del significado, se origina una crítica según la cual los problemas escépticos son pseudo-problemas que se construyen mediante la violación de las condiciones generales de un discurso significativo. Los pensadores de esta corriente sostienen que las hipótesis escépticas carecen de sentido, puesto que no están, ni pueden estar, respaldadas por experiencia alguna. Obviamente, la utilización de premisas ininteligibles invalida el razonamiento escéptico. A la descripción y estudio de los supuestos, argumentos y problemas implicados por la teoría epistémica del significado, así como a las consecuencias epistemológicas que se apoyan en ella, está dedicado este capítulo.

## 2. La ininteligibilidad del escepticismo

Recordemos, brevemente, el uso escéptico de las contraposibilidades para sostener que no tenemos conocimiento acerca del mundo exterior. Según este tipo de escepticismo, a menos que una sepa que no está soñando, o que no es un cerebro en una cubeta, o que el mundo no acaba de comenzar, etc, no es posible que conozca las cosas que pretende conocer acerca de su situación. Como la condición exigida no se cumple, esto es, como no es posible saber que no estamos soñando, ni ninguna de las otras cosas, entonces no tenemos conocimiento de las cosas que decimos conocer.

Enfrentado a este obstáculo, el anti-escéptico puede intentar rechazar de plano la validez del escollo. Esto es, puede optar por considerar que, en realidad, no hay tal obstáculo. Y no lo hay porque no tiene sentido pensar la posibilidad que imagina el escéptico. Esta salida anti-escéptica surge como consecuencia de aceptar un criterio de significado que hace ininteligible el planteamiento escéptico. La estrategia anti-escéptica consiste, entonces, en blandir una determinada condición de significatividad contra el escéptico, y utilizarla para desprestigiarle, acusándole de pronunciar frases ininteligibles. Al fin y al cabo, si las afirmaciones del escéptico son

ininteligibles, malamente pueden comportar un impedimento grave para la labor epistemológica

En efecto, la estrategia anti-escéptica entra en juego afirmando que si no resulta posible, en principio, aportar ninguna evidencia que nos sirva para resolver una afirmación determinada --es decir, para considerar si es falsa o verdadera --, entonces esa afirmación no tiene sentido. O, dicho de otro modo, si no es posible especificar las condiciones que nos permitirían comprender una proposición, entonces es que no comprendemos esa proposición. En general, la defensa de la ininteligibilidad del escepticismo se enmarca dentro de un planteamiento ampliamente aceptado en la filosofía del lenguaje actual

Un lugar común en la filosofía del lenguaje contemporáneo lo constituye el principio de que la comprensión del significado debe ser *manifestable*. Es decir, sólo podemos atribuir comprensión de los enunciados de un cierto tipo si nos es posible especificar bajo qué condiciones puede exhibirse esa supuesta comprensión. Tal principio parece imponer también restricciones sobre los tipos de enunciados que pueden considerarse significativos y, con ello, puede iluminar muchas de las discusiones que han caracterizado a la metafísica y la epistemología tradicionales (Prades 1994, 39)

Para la teoría del significado que está a la base de esta estrategia anti-escéptica, un enunciado con sentido tiene que tener condiciones de aserción. Según este planteamiento, no hay ningún enunciado inteligible cuya verdad sea radicalmente trascendente a la evidencia, en el sentido de que ningún estado de experiencia o creencia, alcanzable en cualquier mundo posible, nos justificaría para afirmar la verdad del enunciado.

Al aplicar estas consideraciones al caso del escepticismo, resulta que puesto que el escéptico defiende que ninguna de las evidencias que podamos aportar nos permite responder, ni de modo afirmativo ni negativo, a las preguntas acerca de si estamos soñando, etc., o dicho de otro modo, puesto que ninguna de las evidencias es realmente una evidencia, entonces las preguntas formuladas por el escéptico no tienen sentido. Dado que la tesis escéptica se basa en estas preguntas, ella misma no tiene sentido, y puede ser dejada de lado al tratar las cuestiones epistemológicas

Obviamente, la validez de esta argumentación anti-escéptica va ligada a la validez de la teoría del significado que permite sancionar la ininteligibilidad de las afirmaciones escépticas. La plausibilidad de dicha teoría del significado se convertirá, entonces, en la piedra de toque de la



discusión en torno al escepticismo Veamos ahora con más detalle la teoría del significado de la que se extrae la propuesta de la inteligibilidad del escepticismo

### 3. La teoría epistémica *versus* la teoría clásica del significado

La tesis principal de la teoría epistémica del significado la expone John Skorupski de una manera muy ilustrativa:

El tratamiento novedoso del escepticismo se posibilita por la nueva concepción del significado que tiene una parte dominante de la tradición analítica, la llamada *concepción epistémica del significado*, según la cual el significado tiene un papel cognoscitivo Entender un enunciado es estar en una disposición correcta para afirmarlo (o negarlo), y para inferir otros a partir de él Es decir, el significado de un enunciado viene dado en términos de sus condiciones de aserción y su poder inferencial La aprehensión del contenido semántico no es distinta de la aprehensión del papel cognoscitivo de ese enunciado Por tanto, si no hay una regla de evidencia que permita afirmar o negar el enunciado y su poder inferencial, el enunciado no es comprensible (Skorupski 1990, 6)

La cita anterior refleja explícitamente cómo, según la concepción epistémica, el significado de un enunciado está íntimamente ligado a lo que podemos *hacer* con él, a si podemos afirmarlo o negarlo, y a de qué manera lo utilizamos en una cadena inferencial En nuestros oídos resuenan inevitablemente los ecos del segundo Wittgenstein, para quien las reglas de uso de las palabras son esenciales para la delimitación de su sentido, hasta el punto de que, al menos en una gran clase de casos, el significado de una expresión reside en su uso (Wittgenstein 1988, 43 y 432, por ejemplo) La vinculación de la teoría epistémica del significado con el llamado segundo Wittgenstein es, pues, evidente

Los partidarios de la postura epistémica del significado suelen presentar su teoría como una propuesta original en la historia del pensamiento <sup>11</sup> Para entender mejor este supuesto aspecto novedoso, es necesario localizar cuál aspira a ser su referente polémico

---

<sup>11</sup> Por cierto que en contra de la supuesta originalidad de la aproximación epistémica del significado, podría mencionarse, por ejemplo, la postura defendida en su día

Opuesta a esta concepción, está la manera de entender el significado en la perspectiva clásica, la llamada *pre-comprensión clásica del significado*, según la cual entender un enunciado es aprehender su condición de verdad, de tal manera que esta aprehensión resulta ser independiente del dominio de cómo se le aplican las reglas de evidencia. Es decir, es posible entender un enunciado incluso cuando ninguna regla de evidencia puede serle aplicada (Skorupski 1990, 6)

Para la concepción clásica -- representada paradigmáticamente por Frege (Frege 1973<sub>a</sub>, 1973<sub>b</sub> y 1974) y por el Wittgenstein del *Tractatus* -- una proposición tiene significado si es una proposición válida, es decir, si tiene un valor de verdad definido. En dicha teoría, el significado de una proposición es una función de aquello que la hace ser verdadera o falsa, es decir, de sus condiciones de verdad. Así, un hablante entiende el significado de una proposición sólo si sabe sus condiciones de verdad.

Por supuesto, es una cuestión debatible si todas las teorías del significado anteriores a la concepción epistémica forman un bloque compacto y si, por tanto, comparten la característica que se les adjudica en la cita anterior, a saber, la independencia entre la comprensión y la determinación de la condición de verdad de una proposición. Sin embargo, no me ocuparé aquí de argumentar en qué medida la comprensión de las teorías del significado históricas por parte de la aproximación epistémica, es o no adecuada. Mi interés estriba más bien en explorar las conexiones entre la filosofía del lenguaje y la epistemología que posibilitan la aparición de ciertas posturas que creen contribuir de manera novedosa a la solución de persistentes problemas filosóficos tradicionales. En este sentido, el objetivo es analizar de qué manera la influyente concepción del significado epistémica ha condicionado el tratamiento que del escepticismo realiza buena parte de la teoría del conocimiento analítica actual.

Así pues, es el momento de extraer las conclusiones epistemológicas que se derivan de cada una de las posturas semánticas presentadas. En la

---

por John Locke "Las proposiciones generales, sean de la clase que fueren, unicamente son capaces de certidumbre quando los terminos empleados en ellas significan *ideas cuyo acuerdo o desacuerdo*, segun está expresado en la proposicion, *puede ser descubierto por nosotros*. Y tendremos la certidumbre de su verdad o falsedad quando veamos que las ideas significadas por esos terminos estan de acuerdo o desacuerdo, según se afirman o se niegan las unas de las otras. De aqui podemos inferir que la certidumbre general nunca se encuentra sino en nuestras ideas" (Locke 1980, 879) (La cursiva es mia.) Pero a pesar del interés que, sin duda, despierta esta observación histórica, no me detendré aquí a analizar la relación entre Locke y la concepción epistémica del significado.

concepción clásica, el hablante no tiene que saber si una proposición es verdadera para entenderla. Así, el hecho de postular un valor de verdad determinado es independiente de nuestra capacidad para descubrirlo. De manera que todas las oraciones son verdaderas o falsas, independientemente de si nosotros sabemos o podemos saber si son verdaderas o falsas. A la base de esta consideración está la creencia de que aunque no estemos en disposición de observar el estado de cosas que hace verdadera o falsa una proposición, no por ello dejará ésta de ser verdadera o falsa. Por consiguiente, según esta teoría del significado, muchas oraciones acerca de las cuales no sabemos su verdad o falsedad, tienen, a pesar de todo, sentido.

Al negar la aproximación clásica al significado, el partidario de la teoría epistémica niega que se pueda primero entender una proposición, y considerar luego y como una cuestión separada, qué reglas de evidencia se le aplican, es decir, qué tendría que pasar para que fuera verdadera o falsa. Por ejemplo, no podríamos considerar si la proposición "El unicornio azul se fue" es verdadera, sin considerar al mismo tiempo qué tipo de situación tiene que darse para que esta proposición sea verdadera.

Por lo demás, la distinción entre el valor de verdad que una proposición tiene y nuestro conocimiento de su valor de verdad, es una consecuencia del realismo inherente a la teoría del significado clásica. Según dicho realismo, los estados de cosas sólo ofrecen una evidencia de la verdad o falsedad de las oraciones, es decir, son sólo un medio indirecto por el que los podemos juzgar como verdaderos o falsos. De las consideraciones expuestas en lo anterior puede deducirse que el estudio semántico del escepticismo tiene como referencia inevitable la tan traída y llevada polémica entre el realismo y el anti-realismo. Más adelante, desarrollaré esta conexión más detalladamente.

#### **4. La teoría epistémica verificacionista y su crítica**

En lo anterior hemos aludido a la relación entre Wittgenstein y la teoría epistémica del significado. Sin embargo, para que el pago de deudas con el pasado sea más o menos completo, resulta obligado hacer mención también de la corriente verificacionista desarrollada por el Círculo de Viena. Según acabamos de ver, la posición epistémica se caracteriza por sostener una concepción del significado en términos de las condiciones de justificación, es decir, en términos de lo que tiene que hacer un hablante para justificar su afirmación. Así pues, la validez de la teoría epistémica del

significado depende en gran medida de cómo se concreten esas condiciones de justificación. Pues bien, la manera como el verificacionismo entendió dichas condiciones de justificación presenta enormes paralelismos con los desarrollos posteriores de la teoría epistémica del significado. Por ello, su estudio nos permitirá avanzar en la comprensión de ésta.

Como es sabido, el exponente más representativo del verificacionismo es Rudolf Carnap, quien explica claramente su posición en el siguiente texto:

Si un enunciado  $p$  expresa el contenido de una experiencia  $E$ , y si el enunciado  $q$  es, o bien el mismo que  $p$ , o puede ser derivado de  $p$  y de experiencias anteriores mediante argumentos deductivos o inductivos, entonces decimos que  $q$  es "apoyado por" la experiencia  $E$ . Se dice que un enunciado  $p$  tiene "contenido de hecho (factual)", si las experiencias que apoyarían  $p$  o el contradictorio de  $p$  se pueden al menos concebir, y sus características se pueden indicar. [ ] Si es imposible, no sólo de momento, sino por principio, encontrar una experiencia que apoye un enunciado dado, entonces el enunciado no tiene contenido de hecho. [ ] Sin embargo, las expresiones que no están incluidas entre los enunciados con contenido de hecho no deben, bajo ninguna circunstancia, ser consideradas como significativas. Un (pseudo) enunciado que no puede, por principio, ser apoyado por una experiencia y que, por tanto, no tiene contenido de hecho, no expresaría ningún estado de cosas concebible y, no sería, por tanto, un enunciado, sino sólo un conglomerado de marcas o ruidos sin sentido (Carnap 1967, 327-328)

La irrupción del verificacionismo en la historia de la filosofía situó la discusión en torno a la validez del escepticismo en un ámbito novedoso, a saber, el cuestionamiento de su inteligibilidad. Así, la aplicación del principio de la verificabilidad empírica del significado al tratamiento del escepticismo puede considerarse como el intento de parar los pies al escéptico en uno de los estadios previos de su argumentación. Antes incluso de entrar a debatir lo que dice, hemos de concluir que no dice nada con sentido.

Un enunciado tiene sentido si y sólo si es hasta cierto punto verificable o falsable, y esta confirmación o falsación nos es dada mediante la experiencia. Por otra parte, la posibilidad de contestar todas las preguntas con sentido acerca de la realidad mediante la experiencia queda garantizada exclusivamente gracias al principio de verificabilidad. En consecuencia, el escepticismo es tachado de sinsentido. Así, si consideramos la sentencia escéptica "Nadie puede saber si...", el lugar de

los puntos suspensivos habría sido rellenado por una expresión sin sentido, puesto que no es verificable (Stroud 1984, 173)

Ahora bien, puede que la propuesta de considerar la pregunta escéptica como ininteligible no nos resulte nada convincente. Al fin y al cabo, tenemos la sensación de entender qué quiere decir el escéptico, y cuál es el problema que motiva sus inquietudes (Del mismo modo que todos creemos poder entender frases del estilo "Nadie puede saber si hay vida tras la muerte", o "Sé que me voy a morir", aunque no sean verificables.) Se podría objetar, incluso, que es precisamente porque entendemos al escéptico, por lo que estamos interesados en responderle, y en evitar las consecuencias desastrosas a las que su postura nos conduce.

Esta objeción la responde el verificacionismo señalando que la aparente inteligibilidad del escepticismo es el resultado de interpretar la pregunta escéptica de una manera inadecuada. Skorupski se hace eco de esta polémica:

La pregunta, según pretende el escéptico, parece sin duda inteligible. Pero cuando se entiende propiamente, produce un sentimiento distintivo de desorientación que mina la concepción más básica que tenemos de nosotros y del mundo. Como respuesta, la estrategia [epistémica] argumenta que esta desorientación no es el resultado de vislumbrar una posibilidad genuina, sino que resulta de un pensamiento en punto muerto (de un "lenguaje que está de vacaciones") -- de intentar considerar una pregunta perfectamente inteligible de un modo imposible (Skorupski 1990, 4)

De este modo, al mismo tiempo que los partidarios del verificacionismo niegan que la pregunta tenga el sentido que el escéptico pretende darle, admiten en cambio que existe una cierta interpretación, según la cual la pregunta es inteligible. En realidad, el único sentido que puede tener cualquier pregunta para el verificacionista, depende de que se la considere de modo que pueda ser contestada. Así, por ejemplo, para que la pregunta "¿Cómo sé que no estoy soñando que tengo dos manos?" tenga sentido, deberá poderse responder a ella levantando, al modo de Moore, ambas manos ante mí.

En definitiva, el éxito de la estrategia verificacionista depende de que se puedan distinguir dos niveles de sentido, dos tipos de lecturas, el que podríamos llamar sentido "interno", o cotidiano, y el "externo", o filosófico-escéptico, así como de que sea válido desechar el segundo nivel:

Debemos distinguir dos tipos de cuestiones de existencia. En primer lugar, cuestiones acerca de la existencia de ciertas entidades del nuevo tipo *dentro del marco (lingüístico)*, a las que llamaremos *cuestiones internas*. En segundo lugar, cuestiones concernientes a la existencia o realidad *del sistema de entidades como un todo*, a las que llamaremos *cuestiones externas* (Carnap 1956, 206).

Esta estratificación de niveles de lectura, es decir, la dicotomía interno-externo, nos permite enfocar la crítica a la ininteligibilidad del escepticismo desde una perspectiva nueva. En efecto, Carnap no niega que sea posible preguntar "¿Existen las cosas exteriores?", si esta pregunta es entendida de un modo interno. La respuesta que le corresponde es, entonces, "sí":

Consideremos a título de ejemplo el tipo más simple de entidades de las que nos ocupamos en el lenguaje cotidiano: el sistema ordenado espacio-temporalmente de las cosas y eventos observables. Una vez que nosotros hemos aceptado el lenguaje de las cosas con su marco para las cosas, podemos plantearnos y responder cuestiones internas, tales como, "¿Hay una hoja blanca sobre mi escritorio?" [ ] Estas cuestiones se han de responder por medio de investigaciones empíricas [ ] Reconocer algo como una cosa o evento real significa poder incorporarlo al sistema de cosas con una posición espacio-temporal particular, de tal modo que encaje con las otras cosas reconocidas como reales de acuerdo con las reglas del marco (Carnap 1956, 207-208).

Ahora bien, Carnap sí niega que la pregunta tenga sentido si es entendida de un modo externo, a saber, si cuestiona todo el sistema de creencias, puesto que entonces tendríamos que intentar responder a la pregunta sin hacer uso de ninguna de las experiencias que poseemos. El problema aquí no es sólo que no podemos dar una respuesta, sino que ninguna respuesta tendría sentido y, correspondientemente, que la pregunta no tiene sentido.

Cuando suspendemos el asentimiento al sistema de creencias nos situamos, según Carnap, fuera del sistema o marco lingüístico en términos del cual entendemos la experiencia que serviría de base para responder a la pregunta. Cualquier afirmación sobre el modo de ser de las cosas es, o bien interna a un marco lingüístico y, por tanto, no puede servir para justificar nuestra posesión de ese marco, o bien es externa a cualquier marco y, entonces, no tiene sentido. El punto donde el filósofo tradicional y el

escéptico se equivocan es en creer que hay hechos independientes verdaderos que justifican nuestra elección de un marco lingüístico, y lo hacen ser el marco verdadero. Para Carnap, en cambio, el asunto de la elección del marco lingüístico es una cuestión de debe resolverse atendiendo a qué marco es capaz de cumplir de la manera más eficaz los propósitos del momento:

Distinta de estas cuestiones es la cuestión externa de la realidad misma del propio mundo de las cosas. En contraposición a las cuestiones anteriores, esta cuestión no la suscitan ni el hombre de la calle, ni los científicos, sino sólo los filósofos [ ] Y no se puede llegar a una solución porque la cuestión está mal enmarcada. Ser real en el sentido científico significa ser un elemento del sistema, por tanto, este concepto no se puede aplicar con sentido al sistema mismo. Los que plantean la cuestión de la realidad del mundo mismo de las cosas quizás tienen en mente no una cuestión teórica, como su formulación parece sugerir, sino más bien una cuestión práctica, una cuestión de decisión práctica que concierne a la estructura de nuestro lenguaje. Tenemos que elegir entre aceptar y usar, o no aceptar ni usar, las formas de expresión en el marco de que se trate (Carnap 1956, 402-3)

Pues bien, la propuesta verificacionista fue contestada desde numerosos frentes. Entre las críticas que dan al traste con su argumentación anti-escéptica nos interesa destacar aquí tres: el problema de metajustificación que plantea el principio verificacionista, su reduccionismo y su idealismo. En lo que sigue, apuntaré de una manera resumida en qué consisten cada una de estas objeciones.

En primer lugar, el principio verificacionista se enfrenta a la carencia de un criterio con el que evaluar dicho principio. En efecto, cuando nos detenemos a analizar cómo actúa el principio verificacionista, nos damos cuenta de que la única razón por la que Carnap afirma que la tesis escéptica acerca de la existencia del mundo no tiene sentido, reside en no ser una tesis confirmable ni falsable empíricamente. Sin embargo, el escéptico considera precisamente este mismo hecho -- a saber, el que la existencia del mundo no se pueda confirmar ni falsar, puesto que toda experiencia posible es compatible tanto con su existencia como con su no existencia -- como la razón suficiente que sirve de espuela a su escepticismo. Desde esta perspectiva, aceptar el principio de verificabilidad al margen de razones que lo sostengan no deja de ser una negación dogmática del escepticismo.

En su crítica a la postura que defiende la ininteligibilidad del escepticismo, Stroud subraya la importancia que tiene el que no sea posible

decidir el asunto empíricamente. Para el escéptico, este hecho indica la verdad del escepticismo. En cambio, para el verificacionista indica, supuesto el principio de verificabilidad, que el escepticismo no tiene sentido. De ahí que la verdadera cuestión en juego sea elegir justificadamente entre el principio de verificabilidad, por una parte, y el escepticismo, por otra.

Planteado así el asunto, el problema ante el que nos encontramos es el de qué motivos tenemos para aceptar el principio de verificabilidad, al margen de su indudable utilidad para desbancar el escepticismo. Así, para poder evaluar el alcance de la crítica verificacionista al escepticismo, debemos aclarar previamente el estatuto del principio de verificabilidad, esto es, debemos analizar si tenemos buenas razones para aceptar que el principio establece una condición necesaria para que una sentencia tenga sentido. Ahora bien, mientras no se aporten estas razones, no es posible apelar a este principio, e ignorar lo que supone una objeción a él. En resumen, hasta que no se explique en qué está equivocada la concepción de la relación "interno/externo" en la llamada filosofía tradicional, no podremos evitar comprender la posición escéptica, y que nos parezca, cuando menos, razonable. Y, a la inversa.

Mientras la conclusión escéptica nos parezca alcanzable, y quizá incluso razonable, tendremos razones para rechazar el principio de verificabilidad del significado (Stroud 1984, 208).

En resumen, esta primera crítica señala que el principio de verificación como criterio de demarcación del discurso significativo debería poder ser evaluado conforme a su propio criterio. Sin embargo, la pregunta ¿es el principio de verificación verificable o no? no parece que pueda ser contestada en afirmativa.

En segundo lugar, al verificacionismo se le ha objetado en relación con su reduccionismo, es decir, con su interpretación de los enunciados de la clase polémica a partir de enunciados de otra clase considerada más básica y que no se problematiza. Como ejemplo típico de este reduccionismo, se puede recordar el fenomenalismo verificacionista y su propuesta de reducción de los enunciados de observación al lenguaje de los datos de los sentidos. En general, el problema con el que se enfrenta todo reduccionismo, es el de establecer una demarcación no problemática entre aquello que se quiere reducir y aquello a lo que se lo quiere reducir. En último término, se puede demostrar que este tipo de separación entre ambos campos tiene siempre algo de *ad-hoc*, con lo que la reducción pierde credibilidad.



El problema de la demarcación es, precisamente, la mayor dificultad con la que tropezó cualquier intento histórico de formular el principio de verificabilidad de una manera coherente. En efecto, un principio de verificación aceptable sería aquel basado en un criterio de reducción satisfactorio. Sin embargo, todas las formulaciones que en su día se propusieron del principio de verificabilidad resultaron confusas, porque no especificaban adecuadamente cómo distinguir lo reducible y lo reducido, esto es, cómo debía ser hecha la reducción.

Por último, otra de las críticas más comunes a la postura verificacionista proviene de sus presupuestos idealistas. Entiendo aquí por idealismo la posición que considera que la manera en que las cosas son, depende de la manera en que son pensadas por nosotros -- se nos aparecen, las entendemos, creemos que son, etc. --, o dicho de otro modo, que la verdad está epistémicamente constreñida. ¿Qué es lo que resulta insatisfactorio del idealismo? La objeción principal coincide en señalar, de una manera quizá demasiado tosca, que el idealismo va en contra de nuestras convicciones más profundas, puesto que "implica la idea absurda de que el hecho de si hay o no montañas en África, depende de cómo decidamos hablar o pensar" (Stroud 1984, 193).

Es un lugar común aceptar que el modo como las cosas son, es independiente de nosotros y de nuestro lenguaje. Desde este punto de vista, el hecho de que el idealismo contradiga nuestras creencias cotidianas sobre el mundo y la objetividad, sería una muestra de su invalidez. Al fin y al cabo, no parece demasiado fácil deshacernos de nuestras creencias cotidianas acerca de la independencia entre la manera en la que el mundo es, y la manera como creemos que es. Como dice Jacobo Muñoz:

El realismo forma parte [ ] de nuestro bagaje intelectual elemental. Empapa el sistema mismo de nuestro sentido común y conforma nuestro tráfico cotidiano con las cosas (Muñoz 1994, 33)

Por supuesto, la estrategia argumentativa que señala la existencia de ciertas creencias constantes entre las personas como razón de la invalidez de la conexión entre cómo son las cosas y cómo es nuestro lenguaje, merecería un análisis más cuidadoso. En todo caso, resulta digna de mención la frecuencia con la que este tipo de planteamientos aparece en la filosofía analítica. En efecto, al estudioso que se haya formado filosóficamente en tradiciones distintas de la analítica probablemente le llame la atención la habitual posición de esta última a favor de la validez de las creencias cotidianas o de la actitud natural. Esta inclinación es especialmente

sorprendente si la comparamos con otras corrientes filosóficas menos propensas a considerar las creencias cotidianas como razones de peso para aceptar o rechazar cierta teoría, al menos mientras no hayan sido validadas o, dicho con otras palabras, mientras no se haya elaborado una crítica de la razón o del conocimiento. No es éste el momento para desarrollar esta cuestión. Baste decir que este interés por ratificar lo que ha venido en llamarse la actitud natural y sus creencias, es una consecuencia de los planteamientos, estudiados en capítulos anteriores, de dos de los padres fundadores de la filosofía analítica, Moore y Wittgenstein.

A este respecto, conviene recordar que el anti-idealismo representa una de las marcas características de la filosofía analítica, al menos en sus comienzos. Cuando Moore y Russell iniciaron su revuelta a principios de siglo en Oxford, el ambiente académico británico estaba dominado por una asimilación peculiar del idealismo absoluto hegeliano representada, por ejemplo, por F. H. Bradley y J. E. McTaggart. El rechazo del idealismo guió los primeros pasos de la filosofía analítica. Posteriormente, las cosas no estarían tan claras, pero siempre quedaría una sospecha hacia todo tipo de idealismo.

En lo anterior hemos visto de qué manera la perspectiva verificacionista se podría considerar como el paradigma de la concepción epistémica del significado. En cualquier caso, y dadas las dificultades a las que se enfrentó el verificacionismo, con el transcurso del tiempo se hizo necesario desarrollar otros tipos de interpretaciones epistémicas del significado. Así, surgieron nuevos autores que defendieron que era posible sostener una teoría epistémica del significado sin ser blanco de las críticas mencionadas hasta aquí. A continuación analizaré algunas de las posibilidades que aún le restan a la teoría epistémica del significado, y estudiaré de qué manera influyen estos nuevos desarrollos en el tema del escepticismo acerca del conocimiento del mundo.

La descripción de los distintos caminos por los que puede transitar la teoría epistémica del significado es necesaria, además, porque nos permite acceder a un tipo de problemas que, sin duda, han quedado latentes a lo largo de la discusión anterior. Me refiero a todas aquellas cuestiones que quedan englobadas en la polémica entre el realismo y el anti-realismo. También de ellas habremos de ocuparnos.

## 5. Una teoría epistémica anti-realista: Dummett

Sin duda, Michael Dummett ha sido uno de los pensadores que más han contribuido a desarrollar la aproximación epistémica al significado, así como a superar las dificultades que acumulaba el verificacionismo. En efecto, al trazar su autobiografía intelectual con motivo de la lección de despedida como *Wykeham Professor* de la universidad de Oxford, Dummett confirma que la investigación de esta nueva manera de entender el significado fue la constante que guió su trayectoria filosófica (Dummett 1995). La siguiente cita nos muestra su temprana identificación de la teoría del significado con una teoría de la comprensión del significado:

Sin duda, es una práctica saludable reemplazar la investigación acerca de qué es el significado por una investigación sobre la aplicación o clarificación de ciertas frases complejas que contienen la palabra "significado". Así, podemos preguntar bajo qué condiciones decimos que una expresión, en concreto un enunciado, tiene significado o carece de él, o bajo qué condiciones dos expresiones tienen o no el mismo significado [ ] La frase compleja a la que debemos prestar atención es, pues, "Conocer el significado de " una teoría del significado es una teoría de la *comprensión*. Lo que tenemos que explicar es qué conoce una persona cuando conoce lo que significa una palabra o expresión, es decir, cuando la entiende (Dummett 1973, 92)

Por lo demás, la sustitución de la investigación acerca del significado por la investigación acerca de su comprensión no es sino una nueva vuelta de tuerca al giro imprimido por Wittgenstein en torno a estas cuestiones. A este respecto, recordemos que su *Cuaderno Azul* comenzaba del siguiente modo.

¿Qué es el significado de una palabra? Ataquemos este problema preguntando, en primer lugar, qué es una explicación del significado de una palabra, ¿a qué se parece la explicación de una palabra? [ ] Preguntar en primer lugar "¿qué es una explicación del significado?" tiene dos ventajas. En cierto sentido, hace caer por tierra la pregunta "¿qué es el significado?" Pues, sin duda, para comprender el significado de "significado" es necesario comprender también el significado de "explicación de significado". En pocas palabras "preguntémonos qué es la explicación del significado, pues lo que esto explique será el significado. Estudiar la gramática de la expresión "explicación del significado" enseñará algo sobre la gramática de la palabra "significado" y protegerá contra la

tentación de buscar alrededor de uno mismo algún objeto al que se podría llamar "el significado" (Wittgenstein 1968, 27)

Pues bien, la crítica de Dummett a la distinción entre cuestiones de gramática y cuestiones de comprensión ha ejercido una gran influencia en el entorno analítico. Como consecuencia se extendió la tendencia a pensar que no tenía sentido distinguir entre los dos tipos de cuestiones, porque ninguna teoría del significado que no fuera, al mismo tiempo, una teoría de la comprensión de éste, podría ser aceptable. Esta implicación es de gran importancia para el análisis del escepticismo, ya que condiciona la validez de cualquier teoría del significado a su capacidad para mostrar que el escepticismo no tiene sentido. Así, para los defensores de este enfoque, la inteligibilidad del escepticismo es una afirmación tan obvia que sirve incluso como criterio de validez de cualquier teoría del significado que aspire a ser tal. En este sentido, los partidarios de esta postura afirman que toda teoría del significado de la cual no se deduzca la inteligibilidad del escepticismo, es una teoría inválida.

En definitiva, el planteamiento dummettiano vincula varios elementos que, en principio, podrían considerarse ajenos entre sí, a saber, la explicación del significado, la comprensión del significado y la práctica lingüística. Según este punto de vista, hacer filosofía del lenguaje resulta indispensable para la epistemología, de ahí que tenga sentido abordar el escepticismo desde la semántica. De hecho, Dummett no desarrolló sus consideraciones teóricas acerca del significado con la mera intención de hacer filosofía del lenguaje, sino con el objetivo de aplicarlas posteriormente a otras áreas de la filosofía que le interesaban especialmente, a saber, la epistemología y la metafísica:

[Mediante la aproximación epistémica al significado] pretendía aplicar una nueva técnica a cuestiones tan tradicionales como el realismo acerca del mundo exterior o acerca de lo mental (Dummett 1995, 19)

Pues bien, ¿cómo influyen exactamente las consideraciones de Dummett en la cuestión de la inteligibilidad del escepticismo? Tal y como hemos visto, para él una teoría del significado es una teoría de la comprensión del significado. Además, una teoría del significado es una teoría acerca de las condiciones bajo las cuales una expresión tiene sentido o carece de él. Según esto, sólo se puede investigar el significado de una expresión, es decir, comprenderlo, si podemos identificar las condiciones bajo las cuales esa expresión tiene sentido, o carece de él. De esta tesis,

según la cual la comprensión del significado debe manifestarse, se extrae rápidamente la ininteligibilidad del escepticismo que utiliza las llamadas hipótesis escépticas o contraposibilidades. En efecto, en el caso de las hipótesis escépticas, no existe ni tenemos noción de qué tipo de evidencia nos permitiría afirmarlas o negarlas. Por ello, las hipótesis escépticas no tienen sentido.

En resumen, la aplicación de las tesis de Dummett sobre el significado permite negar el estatus de enunciado a las proposiciones que sirven de base al razonamiento escéptico, argumentando, por este orden, que su contenido semántico depende de lo que las justifica, que en su caso no hay nada que las justifique y que, por tanto, no tienen contenido semántico. Estas tesis convierten a Dummett en uno de los precursores de la reciente polémica entre el realismo y el anti-realismo que tantas páginas ha ocupado en la literatura contemporánea. De hecho, a lo largo de toda su carrera, este pensador ha dedicado enormes esfuerzos a analizar en qué consiste el realismo, y dónde reside su equivocación, así como a desarrollar alguna alternativa anti-realista plausible. Veamos a continuación el resultado de sus reflexiones.

A su entender, el realismo es cualquier doctrina que sostenga que podemos atribuir a nuestros enunciados la propiedad de ser verdaderos o falsos con independencia de si tenemos, o podemos tener, evidencias a favor de su verdad o falsedad. Desde este punto de vista, la característica que define al realismo es su aceptación del principio de bivalencia -- es decir, del principio que establece que a cada enunciado le corresponde necesariamente un único valor de verdad, a saber, verdadero o falso --, incluso en aquellos casos en que no tenemos evidencias de la verdad o falsedad de los enunciados.

Es difícil no advertir que una característica común a las doctrinas realistas la constituye su insistencia en el principio de bivalencia -- que para toda proposición está determinado si es verdadera o falsa. Dado que, para el realista, los enunciados sobre el mundo físico no deben el valor de verdad que tienen a nuestra observación de que lo tienen, ni los enunciados matemáticos deben su valor de verdad a nuestra prueba o refutación, sino que, en ambos casos, el valor de verdad de los enunciados depende de una realidad que existe con independencia de nuestro conocimiento de ella, esos enunciados son verdaderos o falsos en función de que se correspondan o no con la realidad [ ]. Por ejemplo, de acuerdo con una concepción realista del pasado, un suceso pasado ocurrió o no ocurrió, tanto si alguien lo recuerda como si no (Dummett 1991, 9).

A pesar de su aparente plausibilidad, Dummett está convencido de que la interpretación realista del significado tropieza con dificultades insuperables. El problema principal de la aceptación del principio de bivalencia reside en que no es capaz de explicar nuestra práctica lingüística. En concreto, argumenta Dummett, una teoría para la cual el significado reside en unas condiciones de verdad independientes de la capacidad de conocer o de actuar del hablante, no puede explicar cómo es que comprendemos el significado de los enunciados, ni tampoco cómo es que mostramos que poseemos esa comprensión, ni menos aún cómo es que aprendemos su significado. En efecto, si las condiciones de verdad son, por hipótesis, independientes, difícilmente se podrá exigir a quien quiera explicar el significado de un enunciado, o a quien quiera mostrar que lo entiende, que identifique tales condiciones de verdad, del mismo modo que, por la misma hipótesis, no se podrá pedir a quien quiera aprender el significado de un enunciado que aprehenda esas condiciones de verdad.

Dummett insiste en que la manera como actuamos en nuestra práctica lingüística muestra que concebimos el significado de un modo distinto al realista, a saber, que exigimos a quien quiera explicar, o mostrar que conoce, el significado de un enunciado que justifique ese enunciado, es decir, que comunique al oyente cuál es la justificación última que le lleva a aceptar ese enunciado; esa misma capacidad de justificación es la que pedimos que alcance quien quiera aprender el significado de un enunciado. De este modo, nuestra práctica lingüística parece apoyar la teoría justificacionista o anti-realista del significado, según la cual el significado depende de lo que tiene que hacer un hablante para justificar su afirmación.

[La concepción anti-realista] requeriría desplazar la noción de verdad - según la cual, la verdad de un enunciado es independiente de nuestro conocimiento -- de su papel central en la explicación del significado, y sustituirla por lo que consideramos que establece la verdad. Así, no tendríamos que preocuparnos ya más por el criterio de la *verdad* de un enunciado, sino por el criterio para reconocer su verdad (Dummett 1995, 25).

Según Dummett, una teoría del significado como la realista presupone la existencia de ciertos elementos, antes incluso de que la descripción de lo que pasa en la práctica los necesite.

Los actuales teóricos del significado entendido como condiciones de verdad simplemente dan por válido algo que no han demostrado, sin

preguntarse qué concepción de la verdad estamos obligados a aceptar si queremos explicar nuestra práctica lingüística -- la práctica que adquirimos cuando nos hacemos adultos --, ni qué concepción ofrece una explicación creíble de la comprensión que subyace a nuestro dominio de la práctica (Dummett 1995, 28)

Pero, según vimos antes, Dummett está convencido de que toda teoría del significado debe ser compatible con la tesis programática de Wittgenstein, según la cual el significado de una expresión reside en su uso y, por tanto, toda teoría del significado debe empezar haciéndose cargo de cómo procedemos en la práctica. Conforme a esta premisa, es necesario que el significado deje de ser entendido a partir de las condiciones de verdad -- independientes de la capacidad de conocer o hacer del hablante --, y pase a serlo a partir de las condiciones de justificación -- dependientes de la capacidad de conocer o hacer del hablante

En cualquier caso, y a modo de advertencia, Dummett subraya que la tesis epistémica del significado no pretende ser una conclusión filosófica definitiva, sino un programa de investigación que necesitaría ser desarrollado con más profundidad antes de sedimentarse.

No ha de suponerse que la teoría del significado justificacionista y la teoría del significado entendido como condiciones de verdad son propuestas rivales. En realidad, ninguna de ellas es una teoría bien desarrollada. Al fin y al cabo, el principio justificacionista es un punto de partida inevitable, mientras que la defensa del significado como condiciones de verdad no pasa de ser un mero deseo por nuestra parte (Dummett 1995, 28)

Pero en lo que no deja de insistir es en que la dirección adecuada para la investigación la marcan las intuiciones anti-realistas, no las realistas.

Tenemos, pues, que empezar interpretando los enunciados de nuestro lenguaje como declaraciones [que poseen condiciones de justificación], e inquirir dónde y en qué medida esta interpretación queda lejos de ser adecuada. Es en este sentido en el que una teoría del significado justificacionista constituye un punto de partida inevitable (Dummett 1995, 30)

En la discusión acerca del anti-realismo o realismo, no cabe sino decir que la postura realista no puede adoptarse sin más, sino que debe venir justificada. El único comienzo plausible de la investigación consiste en imitar

lo que el hablante hace: intentar justificar sus afirmaciones. Tras este inicio en suelo firme, la investigación debe orientarse a descubrir qué noción del significado y de la verdad sirven de base. Quizá se vea clara entonces la imposibilidad de que al hablar del significado eliminemos por completo toda concepción de la verdad. Esto significará incorporar algún tipo de teoría realista. Pero, no se cansa de repetir Dummett, es sólo tras comenzar en terreno firme, desarrollar al máximo la descripción de lo que ocurre en la práctica y, por tanto, tratar todo lo que es dependiente del hablante, cuando será pertinente discutir acerca de lo que la práctica no alcanza, es decir, de lo que es independiente del hablante. Según el proyecto de investigación dummettiano, el anti-realismo es el lugar de origen de la investigación filosófica, de manera que el realismo sólo tiene cabida como supuesto límite al que la investigación tiende.

Pues bien, tras lo dicho queda claro que la postura anti-realista sugerida por Dummett queda muy lejos del verificacionismo. En realidad, él critica sin reparos el verificacionismo debido fundamentalmente al reduccionismo que señalamos anteriormente. La siguiente cita ilustra su posición:

Las teorías anti-realistas tradicionales fallaban debido a su forma reduccionista, pero el realismo (incluido el realismo científico) se anotaba así una victoria demasiado fácil, porque la tesis reduccionista no era esencial para desafiar al realismo (Dummett 1995, 22)

Dummett quiere dejar claro que el anti-realismo deriva su fuerza de un argumento que en absoluto tiene que ver con el reduccionismo, sino que se basa exclusivamente en la vinculación de la comprensión del significado con la práctica lingüística, en la línea wittgensteiniana que he venido apuntando. El argumento dice escuetamente así: si el dominio del uso implica la comprensión del significado, entonces la comprensión del significado no es sino el dominio del uso. Esta implicación de ida y vuelta constituye la tesis más importante del anti-realismo.

Está lejos de ser una cuestión trivial que se puedan refutar los argumentos anti-realistas cuando están desvestidos de su aspecto reduccionista. La razón es que resulta, como mínimo, enormemente plausible pensar que un dominio del uso en la práctica de los enunciados de la clase polémica se pueda explicar en términos de la comprensión de lo que consideramos que establece la verdad de esos enunciados. Pero puesto que aceptamos que el dominio del uso confirma la comprensión del significado, ¿cómo puede la comprensión del significado implicar algo más



que el dominio del uso? La imagen realista, aunque posiblemente refleje nuestra idea preconcebida de en qué consiste nuestra comprensión de los enunciados de la clase polémica, se desvanece como superflua a menos que pueda responder al desafío anti-realista (Dummett 1995, 23)

En definitiva, la defensa del anti-realismo y de la tesis epistémica del significado es una de las formas en las que se puede tachar de ininteligible el escepticismo acerca del mundo exterior basado en las contraposibilidades. Ahora bien, puede que, después de lo visto, a alguien se le ocurra la siguiente objeción al hecho de que de la crítica de Dummett al principio de bivalencia, se derive realmente una crítica de ininteligibilidad al escepticismo. Al fin y al cabo, diría esta objeción, el escéptico también rechaza el principio de bivalencia cuando dice que no sabe que  $p$ , y que no sabe que  $\text{no-}p$ . Si, según Dummett, el rechazo de la bivalencia comporta el rechazo del realismo, ¿hay que deducir entonces que el escepticismo es una postura anti-realista? Pero si esto es así, entonces no podría ser tachado de ininteligible.

A esta objeción creo que se puede responder del siguiente modo. Lo que la teoría epistémica del significado ataca directamente como ininteligible, es la hipótesis que el escéptico utiliza en su argumentación -- a saber, la posibilidad de que todo sea un sueño, o de que seamos cerebros en una cubeta de laboratorio, o de que el mundo haya sido creado hace tan sólo unos minutos, o cualquiera de las distintas contraposibilidades que el escéptico imagina como origen de su argumento. Pero no ataca la postura escéptica misma -- la conclusión que el escéptico extrae de la utilización de la hipótesis escéptica y de la argumentación basada en ella. La posición escéptica es tachada de ininteligible sólo indirectamente, es decir, como consecuencia de utilizar una hipótesis inválida. Esta precisión elimina, pues, la objeción.

En este párrafo, hemos visto de qué manera cabe desarrollar una teoría epistémica del significado de corte anti-realista, centrándonos en las tesis de Dummett. En la siguiente sección, nos ocuparemos, en cambio, del intento de utilizar la teoría epistémica del significado desde una perspectiva realista.

## 6. Una teoría epistémica realista: Skorupski

Al contrario que Dummett, Skorupski mantiene que es necesario que la concepción epistémica del significado sea conciliable con el objetivismo o realismo propio de la actitud natural, es decir, con la opinión

de que el modo en que las cosas son no depende del modo como nosotros creemos que son. Desde este punto de vista, lo que de criticable tendría el verificacionismo sería, no ya el reduccionismo que le achacaba Dummett, sino principalmente su presupuesto idealista. Abandonarlo sería el requisito indispensable para construir lo que Skorupski denomina una postura *modernista* sostenible.

Desde luego, y al menos en una primera aproximación, no parece del todo claro de qué manera puede el modernismo apoyarse en el realismo. Al fin y al cabo, la teoría epistémica del significado defiende que la comprensión de la verdad de un enunciado depende de la aplicación de las reglas de evidencia que dominamos -- que poseemos, utilizamos y no podemos cuestionar. Si esto es así, ¿cómo va a ser posible, entonces, eliminar todo rastro de idealismo del modernismo? Para solventar esta dificultad, Skorupski sugiere la incorporación de dos nociones: *indeterminación global* y *correspondencia interna*.

Una situación de indeterminación global es aquella en la que todos los datos disponibles son compatibles con más de una teoría acerca de la naturaleza última de las cosas. Dicho de otro modo, aceptar la tesis de la indeterminación global implica aceptar que existe más de una teoría global óptima.

El modernismo abandona la idea [ ] de que *hay una sola manera en la que el mundo es* [ ].

Se trata de la disolución de una tesis clásica, de la perspectiva del mundo que parecía tan intuitiva mientras duró (Skorupski 1990, 26).

A continuación, el modernismo sostendría que en una situación de indeterminación global, cada tradición cognitiva representa sus juicios teóricos dentro de su propio marco de conocimiento, y *corresponde internamente* de una manera fiable, aunque no infalible, a los hechos. Así, dentro de cada tradición, o de cada teoría, las respuestas representan cómo son las cosas, y no meramente cómo creemos que son.

Las tesis de la indeterminación global y de la correspondencia interna sirven, además, para negar que sea pertinente preguntar por el sistema de creencias óptimo, o por la verdad del sistema de creencias tomado como un todo, lo cual enlaza con un tipo de crítica al escepticismo mencionado anteriormente a propósito del verificacionismo. Aunque Skorupski cree que la teoría filosófica que se defiende debe ser lo más fiel posible a la actitud natural, la primacía concedida a la actitud natural no es absoluta. Así, el modernismo se desmarca de la actitud natural al sostener

que, si bien cualquiera de nuestros métodos de investigación puede ser cuestionado, no tiene sentido la pregunta acerca de si el conjunto de nuestros métodos de investigación nos conduce a la verdad. Por este motivo, el modernismo considera que la estrategia del escéptico constituye una falacia, puesto que intenta abordar el sistema de nuestras creencias, junto con nuestros métodos de razonamiento, como un todo, para después cuestionar ese todo, lo cual es imposible.

Por otra parte, Skorupski argumenta que el rechazo del idealismo puede ser visto como una consecuencia de la otra nota que, junto con la concepción epistémica del significado, resulta característica de la estrategia modernista, a saber, su defensa del *naturalismo*. Por naturalismo se entiende aquí la posición filosófica que defiende que el hombre forma parte de la naturaleza, y que, por tanto, debe ser entendido a partir de las leyes de las ciencias naturales. La originalidad filosófica del modernismo residiría, entonces, en aceptar el reto del escepticismo, admitiendo al mismo tiempo el naturalismo.

Skorupski propone el siguiente argumento para mostrar que el naturalismo no puede implicar el idealismo. Para el naturalismo, la mente sólo es un conjunto de conexiones causales contingentes. La "evidencia" es una relación causal contingente entre un estado de cosas y el cognoscente. Pero existen, o podemos suponer que existen, muchos estados de cosas que no influyen causalmente en los cognoscentes, y acerca de los cuales, por tanto, ningún cognoscente adquiere evidencia. Así, hay muchas proposiciones que son verdaderas, aunque no tengamos evidencia de que lo sean. Por tanto, la verdad de una proposición no implica su aserción, de manera que la verdad de una proposición no depende de si la afirmamos o no. Según Skorupski, del naturalismo se deduce que la verdad no está epistémicamente constreñida.

A su vez, el naturalismo implica la aceptación del falibilismo. El naturalismo defiende que somos una parte del mundo, y, por tanto, que nuestro conocimiento de estados de cosas particulares sólo puede ser local, puesto que es el resultado de acceder al mundo desde una perspectiva determinada. En estas circunstancias, no se puede excluir la posibilidad de que una proposición, que estoy garantizada en afirmar en mi estado actual de creencia y experiencia, cese de estar garantizada en un estado de información ampliado. Dado el naturalismo, todas las proposiciones son radicalmente falibles.

Veamos cómo influye la cuestión del falibilismo en el tratamiento del escepticismo. Recordemos que, para el modernismo, un enunciado con sentido tiene que tener condiciones de aserción. No hay ningún enunciado

inteligible cuya verdad sea radicalmente trascendente a la evidencia, en el sentido de que no exista ningún estado de experiencia o creencia, alcanzable en cualquier mundo posible, que pueda servirnos para afirmar justificadamente un enunciado. Ahora bien, Skorupski cree que esto no significa que pueda ser alcanzado *de hecho* un estado de información tal que permita afirmar (o negar) la proposición. En general, el falibilismo implica que respecto de cualquier proposición que yo afirme en este momento y respecto del estado de información actual, es posible pensar que pueda darse un estado de información ampliado que cambie mi justificación para afirmarla. No obstante, el falibilismo no invalida mi garantía actual para afirmar (o negar) cierta creencia. No hay, pues, por qué temer que el falibilismo colapse de modo general en escepticismo.

De lo anterior se deduce que, dado el naturalismo y, consiguientemente, el falibilismo, ninguna proposición puede ser considerada "fuertemente a priori". No obstante, Skorupski cree que de ello no se sigue que ninguna proposición pueda ser considerada "débilmente a priori", esto es, que tenga un cierto apego racional a nuestro entendimiento antes de toda experiencia. Debemos reconocer que aceptamos ciertos principios de razonamiento, tales como los cánones de inducción o las proposiciones de la lógica y las matemáticas como postulados previos. Estos principios son débilmente a priori porque tienen una atracción inicial como reglas de la razón. Así, para el modernista la posesión de las reglas de evidencia últimas, de nuestros métodos de razonamiento, sería a priori.

Por lo demás, el siguiente argumento muestra que es necesario que haya ciertos principios débilmente a priori. Si entender un enunciado es ser capaz de reconocer sus condiciones de aserción, entonces la aceptación espontánea de ciertas reglas de evidencia y razonamiento tiene que ser parte del proceso de adquirir dominio de nuestras reglas del lenguaje. Sin embargo, el punto fundamental de la argumentación modernista es que estos mismos principios de razonamiento podrían verse invalidados bajo la presión suficiente de la experiencia. Estos principios no son analíticos, y su autoridad puede verse afectada a largo plazo por la investigación empírica. De esta manera, Skorupski sostiene que el modernismo puede rechazar la pre-comprensión clásica del significado, y bloquear, al mismo tiempo, las consecuencias autoaniquiladoras que con frecuencia se asocian al naturalismo.

En resumen, la estrategia modernista intenta difuminar las cuestiones escépticas transitando los siguientes derroteros. Mediante la utilización de la teoría epistémica del significado, critica que la pregunta del escéptico tenga algún sentido. En particular, critica que sea posible

cuestionar la totalidad de nuestro conocimiento del mundo a partir de nuestras creencias, puesto que todas ellas son "internas", es decir, pertenecen a un sistema de creencias basado precisamente en la existencia del mundo. Además, niega que sea posible resolver si el sistema de nuestras creencias es verdadero a partir de creencias "externas", es decir, no pertenecientes al sistema.

## 7. Otra teoría epistémica realista: Putnam

Una variante de la utilización de la teoría epistémica del significado para invalidar el escepticismo, es la propuesta de Hilary Putnam en su obra *Reason, Truth and History*.<sup>12</sup> Merece la pena destacar aquí su contribución, siquiera sea por el eco que su enfoque del escepticismo ha obtenido. El núcleo de su argumentación en torno al escepticismo reside en defender que las contraposibilidades se refutan a sí mismas y que, por lo tanto, son proposiciones falsas:

Argumentaré que la suposición según la cual somos de hecho cerebros en una cubeta, aunque no viola ninguna ley física y es perfectamente consistente con todo lo que hemos experimentado, no puede ser verdadera. *No puede ser verdadera* porque es, en cierto modo, autocontradictoria (Putnam 1981, 7)

Esta conclusión acerca del escepticismo se apoya en una concepción de la verdad, contraria a la tesis de la correspondencia. En efecto, Putnam abandona la idea de que la verdad es independiente de las condiciones de justificación, y defiende, por el contrario, que la verdad es un concepto epistémico o, dicho más exactamente, que "la verdad es una idealización de la aceptabilidad racional" (Putnam 1981, 55). La verdad es, entonces, independiente de la justificación aquí y ahora, pero no es independiente de toda justificación. Por ello, afirmar que un enunciado es verdadero, es afirmar que puede ser justificado y, por tanto, conocido.

En principio, parecería que la conexión entre verdad y justificación tiene un carácter anti-realista. Sin embargo, Putnam enfatiza que de su

---

<sup>12</sup> Es preciso mencionar que la posición de Putnam ha sufrido una constante evolución a lo largo de su trayectoria profesional. Comenzó adoptando posturas realistas en contra del verificacionismo, defendió después el anti-realismo, y se ha decantado por el pragmatismo en sus últimos escritos. Lo que se dice en este párrafo se aplica exclusivamente a la etapa caracterizada principalmente por su *Razón, Verdad e Historia*.

postura no debe extraerse ni el relativismo, ni la carencia de objetividad en el conocimiento. En último término, sigue habiendo alguna noción de verdad. Como bien dice Ángeles Jiménez Perona:

Putnam no *identifica* la verdad con la aceptabilidad racional, porque la verdad es una propiedad perenne de un enunciado (esto es realismo), mientras que la justificación puede perderla. La aceptabilidad racional es relativa a un tiempo y a una persona. Sin embargo, no dice que la verdad sea independiente de la aceptabilidad racional, [sino que] es una idealización de la aceptabilidad racional (Jiménez Perona, inédito)

Esta defensa de la verdad como idealización de la aceptabilidad racional constituye el núcleo de lo que Putnam denomina su "realismo interno". De él extrae consecuencias importantes para la validez del escepticismo. Tal y como hemos visto más arriba, la teoría de la correspondencia suponía que a la hora de determinar el valor de verdad de una proposición, su significado era independiente del contexto en el que pronunciaba. Se defendía, entonces, que proposiciones como "Estamos soñando continuamente", o "Estamos siendo engañados por un genio maligno", o "Somos cerebros en una cubeta" significaban lo mismo tanto si, efectivamente, estamos continuamente soñando, o siendo engañados, o enchufados a distintas máquinas de laboratorio, como si la situación imaginada por el escéptico no se da. De acuerdo con esta concepción del significado, las frases serían verdaderas en el caso de que la hipótesis escéptica se cumpliera, y falsas si no se cumpliera, pero su significado no quedaría afectado en función de cuál fuera realmente la situación.

Sin embargo, Putnam no está de acuerdo con la idea de que el significado de una frase sea independiente del contexto en el que se pronuncia, puesto que ello implicaría sostener que los significados son entidades mentales. A este respecto, Putnam apoya la que ha sido la objeción más típica a esta teoría, introducida en primer lugar por Wittgenstein, según la cual la noción de significado como entidad mental supone concebir el significado de una manera individual, en vez de interpretarlo como indefectiblemente ligado a toda una comunidad de hablantes:

*Ciertamente* el estado psicológico de un individuo no fija la extensión [del término]. La extensión la fija sólo el estado socio-linguístico de la comunidad lingüística a la que pertenece el hablante (Putnam 1973, 706)

En vista de que la noción psicologista del significado no puede ser aceptada, Putnam aboga en su lugar por una teoría del significado basada en la referencia directa, llamada también teoría causal del significado

Incluso un enorme y complejo sistema de representaciones verbales y visuales no tiene una conexión *intrínseca*, mágica, con lo que representa -- una conexión independiente de cómo fue causado y de cuáles son las disposiciones del hablante o pensador (Putnam 1981, 5)

Putnam comenzó a desarrollar la teoría de la referencia directa ya en sus artículos "Meaning and Reference" y "The Meaning of 'Meaning'" (Putnam 1973 y 1975, respectivamente) a fin de solucionar las dificultades que presentaban algunos términos cuando eran analizados por las teorías tradicionales del significado basadas en la distinción entre extensión e intensión. Un caso llamativo lo ofrecían los indexicales. Un indexical es un término cuyo significado depende del contexto en el que se pronuncie, y no, o no sólo, de cuál es el estado psicológico de quien lo pronuncia. Así, el término "yo" es un indexical, puesto que denota distintas personas según sea quien lo pronuncie, y lo mismo le ocurre a expresiones como "allí" o "izquierda". Con el tiempo, Putnam mejoró la teoría de la referencia directa para explicar no sólo los términos indexicales, sino los términos que denotan géneros naturales, como "agua", "haya" u "olmo", y la extendió por último a las palabras referidas a inventos artificiales, como "lápiz".

Pues bien, la consecuencia inmediata de la teoría de la referencia directa que a nosotros más nos interesa, es la idea de que en un mundo en el que todos fuéramos cerebros en una cubeta, la extensión y la intensión del enunciado "Somos cerebros en una cubeta" serían muy distintas a las que tendría ese mismo enunciado en un mundo donde no se diera esa situación, es decir, en el mundo en el que supuestamente creemos hallarnos. Por ejemplo, mientras el término "cerebro" se refiere en nuestras circunstancias a un órgano carnoso de alta concentración sanguínea situado en el interior del cráneo, en el contexto de la hipótesis escéptica se referiría, en cambio, a un órgano carnoso inmerso en una solución de laboratorio y conectado a un ordenador por un amasijo de cables e impulsos eléctricos.

Aunque las personas de ese mundo posible pueden pensar y "decir" cualquier palabra que podemos pensar y decir nosotros, sostengo que no pueden *referirse* a lo que nosotros nos referimos. En particular, no pueden pensar o decir que son cerebros en una cubeta (*incluso si piensan "somos cerebros en una cubeta"*) (Putnam 1981, 8)

La clave para entender por qué se da este cambio de referencia, reside en darse cuenta de que lo importante no es tanto a qué objeto u objetos, en concreto, se refiere el término "cerebro" en cada uno de esos mundos. Lo verdaderamente fundamental es, más bien, que "uno no puede referirse a ciertas clases de cosas, por ejemplo, *árboles*, si no tiene ninguna interacción causal con ellas" (Putnam 1981, 16). Así, cuando los cerebros en una cubeta dicen "Allí hay un árbol", en realidad no hay ninguna relación causal entre el hecho de que allí haya o no un árbol y ellos lo afirmen.

Aunque no hubiera árboles, seguirían usando la palabra "árbol" como lo hacen, pensando los mismos pensamientos que piensan y teniendo las mismas imágenes que tienen (Putnam 1981, 12).

En efecto, en nuestro contexto se da una pretendida relación causal entre cómo es el mundo y el término que utilizamos, mientras que en el mundo imaginado por la hipótesis escéptica no ocurriría tal cosa. Análogamente, no habría ninguna conexión causal entre el hecho de que se fuera un cerebro en una cubeta y el hecho de que se pensara que se es un cerebro encubetado, puesto que es esencial a la hipótesis escéptica que lo que el cerebro piense o sienta, sea independiente de la situación en la que esté. Hasta tal punto que si lo que piensa o siente el cerebro encubetado se asemeja a la situación en la que está, será debido a una mera coincidencia o a la alevosía del científico que controla sus reacciones. Por tanto, cuando el cerebro en una cubeta dice "árbol" no se refiere a un árbol real, sino a un árbol "aparente en la imagen". Una vez señalado este cambio de referencia en los términos, es fácil entender la adscripción del valor de verdad que le corresponde al enunciado "Somos cerebros en una cubeta", cuando se pronuncia en una situación dominada por la hipótesis escéptica:

Si somos realmente cerebros en una cubeta, entonces lo que queremos decir con "Somos cerebros en una cubeta" es que *somos cerebros en una cubeta-aparente-en-la-imagen* o algo de este estilo (si es que queremos decir algo). Pero parte de la hipótesis de que somos cerebros en una cubeta es que no somos cerebros en una cubeta-aparente-en-la-imagen (esto es, que lo que estamos "alucinando" no es que somos cerebros en una cubeta). Así pues, si somos cerebros en una cubeta, entonces la oración "Somos cerebros en una cubeta" dice algo falso (si es que dice algo). En resumen, si somos cerebros en una cubeta, entonces la oración "Somos cerebros en una cubeta" es falsa. Por lo tanto, es (necesariamente) falsa (Putnam 1981, 15).



A partir de este razonamiento, las conclusiones se imponen rápidamente. Si somos cerebros en una cubeta, la frase "Somos cerebros en una cubeta" es falsa. Pero, además, si no somos cerebros en una cubeta, entonces "Somos cerebros en una cubeta" será también un enunciado falso. Por tanto, el enunciado "Somos cerebros en una cubeta" es siempre falso. La hipótesis escéptica es falsa y debe quedar, por tanto, descartada. En este sentido, la novedad fundamental de la postura de Putnam respecto de otras aproximaciones estudiadas en este capítulo, estriba en que para él el problema fundamental no es tanto que la hipótesis escéptica sea ininteligible, cuanto que es falsa, dada su teoría de la referencia directa.

Pues bien, podemos resumir la estructura de su argumento en contra de la hipótesis escéptica de la manera siguiente:

*1ª premisa:* Los experimentos mentales escépticos suponen que tendríamos el mismo tipo de experiencias en un mundo dominado por la hipótesis escéptica que las que experimentamos en nuestro mundo. Esta afirmación comporta que nuestros pensamientos acerca del mundo son independientes de cómo es en realidad el mundo, y que el significado de nuestros términos no depende de en qué mundo estemos.

Si  $p$  (Las experiencias son las mismas en los dos mundos), entonces  $q$  (Nuestros pensamientos y el significado de nuestros términos son independientes de cómo es el mundo).

*2ª premisa:* Pero nuestros pensamientos acerca del mundo son, en realidad, dependientes de cómo es el mundo. Dicho de otro modo, el significado de nuestros términos está esencialmente conectado con las cosas con las que interactuamos. El distanciamiento radical de la realidad, implícito en las hipótesis escépticas, no es una posibilidad coherente.

No  $q$ .

*Conclusión:* No tendríamos el mismo tipo de experiencias en un mundo distinto. Por tanto, las hipótesis escépticas no sirven para construir un argumento en contra de la posibilidad de conocer el mundo exterior.

No *p*.

En definitiva, la crítica a la utilización de la hipótesis escéptica que realiza Putnam -- similar en este punto, por cierto, a la de Donald Davidson --, se aplica a cualquier escepticismo radical o trascendente a toda evidencia, y está relacionada con una concepción epistémica de la verdad como aceptabilidad racional idealizada y con su teoría de la referencia directa.

Ahora bien, en relación con la argumentación de Putnam en contra del escepticismo, cabría hacer la siguiente objeción. No está claro que la filosofía del lenguaje *muestre* que nuestros pensamientos dependen del mundo exterior, sino que más bien parece que esa tesis no es una conclusión, sino un presupuesto de este tipo de investigación lingüística. En realidad, la filosofía del lenguaje puede sostener que la referencia de nuestros términos está conectada con las cosas con las que interactuamos, sólo *después* de que la epistemología *mostrara* que esto es así.

En efecto, la aproximación de Putnam supone que los términos que utilizamos en nuestro lenguaje cotidiano *tienen* una referencia, y que esa referencia depende de las conexiones causales relevantes entre el objeto al que supuestamente se refiere la palabra y el hablante que la pronuncia. Esto es, que la referencia de, por ejemplo, "cerebro" es órgano carnoso en el interior del cráneo. Pero, desde el punto de vista escéptico, que precisamente esto sea así, es decir, que su referencia no sea órgano carnoso inmerso en una solución de laboratorio, queda pendiente de decisión hasta que no se demuestre la posibilidad del conocimiento. Mientras esto no se haga, seguirá siendo posible que la referencia de una palabra, y del lenguaje en general, sea otra muy distinta de la que pensamos o, incluso, quién sabe, sea vacía. Si esta objeción es correcta, daría al traste con la viabilidad de la crítica de Putnam al escepticismo en su obra *Razón, Verdad e Historia*.

## 8. Escepticismo locuaz y escepticismo hermético

En los párrafos anteriores he señalado algunas de las formas que puede adoptar la postura que, basándose en la filosofía del lenguaje, descarta la inteligibilidad o viabilidad del escepticismo que utiliza las contraposibilidades. He intentado mostrar cómo, una vez que se acepta la concepción epistémica del significado, la crítica al escepticismo es mera consecuencia. A lo largo de este capítulo he señalado, sin nombrarlo explícitamente, de qué manera afecta esta teoría del significado a nuestra

división entre escepticismo locuaz y hermético. Es el momento de resumir esta cuestión.

Por una parte, el defensor de la teoría epistémica del significado afirma que podemos vacunarnos contra el escepticismo locuaz -- es decir, contra el cuestionamiento parcial de ciertos ámbitos de nuestro lenguaje o sistema de creencias --, interpretándolo como haría Moore. Así, cuando escuche al escéptico locuaz introducir la sospecha del sueño para cuestionar que sepa que tengo dos manos, yo sólo tendría que levantar mis manos para contestarle. Las frases que pronuncia el escéptico locuaz tienen sentido, esto es, dicen algo, pero pueden ser contestadas. El cuestionamiento locuaz es comprensible, y es precisamente porque lo entendemos, por lo que estamos legitimados en rechazarlo. Así, aunque el escepticismo locuaz es inteligible, no tenemos por qué preocuparnos por él.

Por otra parte, este teórico del significado sostiene que estamos inmunizados contra el escepticismo hermético -- es decir, contra el cuestionamiento global de nuestro lenguaje o sistema de creencias --, puesto que ese cuestionamiento constituye un mero artificio, pero no una posibilidad real. Así, cuando escuchamos al escéptico hermético introducir la sospecha del sueño, no ya para invalidar un determinado enunciado, sino cualquier tipo de enunciado que pronunciemos, nuestra reacción inmediata consiste en no entender realmente qué es lo que está diciendo. La duda hermética no puede ser contestada porque en ningún momento conseguimos entender exactamente qué es lo que pone en cuestión. En definitiva, estamos legitimados para rechazar el escepticismo hermético, puesto que ni siquiera es inteligible.

La validez de esta postura epistemológica anti-escéptica depende, pues, de la posibilidad de construir una teoría del significado de la que se extraiga la estratificación de los niveles de lectura de una misma frase. En definitiva, la teoría epistémica del significado y la distinción de dos niveles de sentido están relacionadas conceptualmente a la hora de evaluar el escepticismo.

La dicotomía interno/externo, nos permite enfocar la crítica a la ininteligibilidad del escepticismo desde una perspectiva nueva. Recordemos que el escéptico argumenta a partir de una situación imaginada que contradice nuestras creencias comunes. Así ocurre, por ejemplo, cuando utiliza la hipótesis "El mundo empezó a existir hace cinco minutos, aunque no hay evidencia que lo pruebe". Esta argumentación implica que el escéptico confía en la inteligibilidad de " $p$  y no se puede afirmar  $p$ ". Llamemos (\*) a: " $p$  y no hay ninguna perspectiva en principio posible -- en la cual pudiera estar situado un cognoscente -- que nos permita afirmar

justificadamente que *p*" Pues bien, el núcleo de esta argumentación anti-escéptica consiste en preguntar si hay razones "internas" a nuestro sistema de creencias que garanticen la aserción de (\*), y responder que no las hay para admitirla, o dicho de otra manera, que nuestra fábrica de creencias no nos fuerza a creer (\*).

Asimismo, la imposibilidad de preguntar por la totalidad de los objetos de nuestras creencias, es decir, de situarse en una perspectiva "externa", es otra consecuencia inmediata de la estratificación de niveles de lectura. Recordemos que la teoría epistémica del significado afirma que no es posible entender una pregunta independientemente de considerar qué tipo de evidencia nos permitiría responderla. Como consecuencia de ello, niega que tenga sentido preguntar si las reglas de evidencia últimas -- nuestros métodos de razonamiento, nuestras concepciones cotidianas básicas, las premisas básicas de nuestro sistema de creencias acerca de nosotros y del mundo --, tomadas como un todo, son verdaderas o conducen a la verdad. En realidad, comprender esa pregunta implicaría saber en qué condiciones una respuesta determinada, afirmativa o negativa, es válida. Sin embargo, una simple reflexión acerca del tipo de evidencia al que nos tendríamos que estar refiriendo aquí, es suficiente para mostrar que no es posible que exista tal evidencia. En efecto, si la hipótesis de trabajo pretende cuestionar el conjunto de nuestros métodos de razonamiento, ¿qué podría venir en nuestra ayuda para validar o invalidar esos mismos métodos? Desde luego, y por esa misma hipótesis, nada que perteneciera o fuera conforme a esos métodos. Sin embargo, ¿es que contamos con algo más? La respuesta a esta última pregunta es entonces negativa, puesto que hemos pretendido cuestionar el conjunto de nuestros métodos.

El resultado de este enfoque es la imposibilidad de salirnos de las reglas de evidencia que utilizamos, para cuestionarlas a ellas mismas. O mejor dicho, que si lo hiciéramos, sería utilizando otro marco de reglas de evidencia que no puede ser puesto en duda al mismo tiempo. La moraleja es, pues, que si bien en cada momento podemos cuestionar un marco de referencia dado -- cualquier sistema de creencias o de reglas de evidencia --, no podemos cuestionarlos todos al mismo tiempo. La teoría epistémica del significado necesita de un marco lingüístico-conceptual dentro del cual ocurre la comprensión. No se puede contestar a la pregunta que cuestiona el conjunto de nuestros métodos de razonamiento, puesto que no hay, ni podría haber, ninguna evidencia que sustente una determinada respuesta.

Por supuesto, la evaluación final de este tipo de respuesta al escepticismo, dependerá de las posibilidades de éxito que imputemos a la concepción epistémica del significado. Para los propósitos de este capítulo,

sin embargo, no es necesario continuar esta investigación con una discusión a fondo desde la filosofía del lenguaje, puesto que el interés de estudiar la teoría epistémica del significado residía en presentar una de las líneas argumentativas más importantes que actualmente se plantean desde la filosofía analítica para responder al escepticismo. A este respecto, espero que haya quedado claro por dónde irían los tiros.

## 9. Conclusión

Para terminar, querría abundar en una posible crítica a la aplicación de la teoría epistémica del significado para exorcizar la tentación escéptica. La construcción de la hipótesis escéptica se basa en que su validez es independiente de los datos que nos proporciona nuestra experiencia. La plausibilidad de la hipótesis al margen de experiencias que la apoyen, es precisamente el caballo de batalla que enfrenta a los partidarios del escepticismo y a sus contrarios. Por consiguiente, la clave del debate se centra en torno a la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto es válido construir una hipótesis que ninguna experiencia avala?

Por una parte, no hay duda de que la utilización de la imaginación en filosofía puede contribuir a ampliar la perspectiva que tenemos respecto de cuestiones variadas, y permitir que avancemos en nuestras reflexiones. Así, podemos acudir a la imaginación para suplir la carencia de experiencias y, en el caso concreto que nos ocupa, podemos imaginarnos la situación que el escéptico plantea, aunque esté por principio excluido que la podamos experimentar.

No obstante, también hay que reconocer que el uso excesivo de experimentos mentales abre la puerta a todo tipo de situaciones grotescas. En este sentido, muchas de las situaciones imaginadas en la literatura anglosajona contemporánea rayan a menudo en el absurdo (Una vez escuché a Alvin Plantinga introducir en su razonamiento el caso de un perro que *veía* la novena sinfonía de Beethoven.) De alguna manera, parece que debe haber un límite para la utilización de la imaginación en la extracción de conclusiones acerca del conocimiento. Entre otras cosas, porque parece que para decidir qué conclusiones se pueden extraer de esos ejemplos, debemos ser capaces de encontrar una base común desde la cual juzgar. Pero esto no es en absoluto evidente cuando los ejemplos se vuelven retorcidos, puesto que entonces se termina acudiendo a lo que a cada cual le parece que demuestra ese ejemplo, sin necesidad de que haya acuerdo común acerca de

ello. Este uso desbocado de la imaginación es lo que se le reprocha al escéptico.

Por otra parte, la fuerza de la posición escéptica no reside tanto en la validez o no de los experimentos mentales, sino en la necesidad de eliminar la posibilidad de que se den determinadas situaciones, si queremos afirmar que poseemos conocimiento. Por tanto, lo que el escéptico exige no es que se discuta el papel de la imaginación en los razonamientos filosóficos, sino la propia definición de conocimiento y sus condiciones de posibilidad. En este sentido, el escéptico posee recursos para rechazar que su propio experimento mental sea un disparate. Así, de la acusación de que las hipótesis no vienen avaladas por elementos de la experiencia, se podría defender el escéptico diciendo que no es verdad que la experiencia no apoye la hipótesis escéptica, sino que, por el contrario, es la propia experiencia la que inspira las hipótesis escépticas. En particular, la hipótesis del sueño surge a partir de las conclusiones que extraemos acerca de la similitud de las experiencias de la vigilia y del sueño.

Además, podría continuar diciendo el escéptico, si bien ninguna experiencia apoya rotundamente la verdad de las hipótesis escépticas, tampoco ninguna experiencia apoya concluyentemente su falsedad. Precisamente por eso es una hipótesis. En realidad, al escéptico no le importa en absoluto que no logremos establecer si la hipótesis es verdadera o falsa. Lo que le preocupa es que, a partir de los datos de experiencia que tenemos, bien podría ser verdadera. Esta posibilidad es suficiente para quebrantar nuestras esperanzas de conocimiento, puesto que impide que cumplamos la condición de justificación. Por tanto, mientras no podamos eliminar la hipótesis escéptica, no habrá manera de sostener que existe conocimiento. Ni tampoco podremos tener el conocimiento de que conocemos y, consecuentemente, será imposible llegar a desarrollar una determinada teoría del conocimiento.

En verdad, este aspecto de la argumentación escéptica, a saber, que se trata de una hipótesis y no de una afirmación, es muy importante para su éxito, puesto que si el escéptico dijera que es verdad que el mundo es diferente a como creemos que es, entraría en una contradicción, tal y como vimos en el capítulo segundo. En efecto, sostener que, en realidad, el mundo es diferente de como creemos que es, implica defender que no tenemos conocimiento, es decir, que aunque nuestros órganos de conocimiento aspiran al conocimiento, no lo alcanzan. Pero si esto es así, entonces no podríamos estar diciendo que el mundo es distinto de como creemos, no podríamos afirmar ni siquiera este conocimiento. Si lo afirmáramos, entonces nos estaríamos autocontradiciendo.

En conclusión, ¿hasta qué punto puede cancelar el escepticismo la argumentación desarrollada por la teoría epistémica del significado? Según acabamos de ver, el escéptico no tiene por qué sentirse acorralado por la afirmación de que no se puede contestar a la pregunta que cuestiona el conjunto de nuestros métodos de razonamiento, puesto que no hay, ni podría haber, ninguna evidencia que sustente una determinada respuesta. Acerca de este punto el escéptico está, por supuesto, de acuerdo. Tan de acuerdo que es precisamente esta constatación lo que le permite iniciar su cuestionamiento. En realidad, tanto el escéptico como el anti-escéptico coinciden en señalar que no existe ninguna evidencia que pueda apoyar una respuesta en uno u otro sentido. Las divergencias comienzan, sin embargo, al intentar extraer las conclusiones que se derivan de este punto. Para el escéptico, la carencia de respuesta indica que no tenemos razones que apoyen lo que creemos y, por tanto, que no poseemos conocimiento. Por el contrario, para el anti-escéptico, esa ausencia de posible respuesta significa más bien que la pregunta no es legítima. Así pues, las posiciones son las siguientes:

*Escepticismo:*

- (1) No hay evidencia que niegue la hipótesis del sueño.
- (2) La hipótesis del sueño transforma en aparente cualquier evidencia que permita justificar el conocimiento del mundo.
- (3) No hay conocimiento del mundo

*Anti-escepticismo:*

- (1) No hay evidencia que apoye la hipótesis del sueño.
- (2) La hipótesis, y todo lo que se deduzca de ella, es ininteligible.
- (3) El conocimiento del mundo no está amenazado por la hipótesis escéptica.

Visto de este modo, el problema se reduce a decidir si es necesario que seamos capaces de eliminar todas las contraposibilidades, antes de estar legitimados para afirmar conocimiento acerca del mundo -- posición escéptica -- o si, por el contrario, lo que es necesario es que encontremos

una evidencia que apoye la aparición de la duda, antes de estar legitimados en cuestionar el conocimiento -- posición anti-escéptica. Se trata, en definitiva, de discutir qué noción de conocimiento debe considerarse como válida. A este respecto, sin embargo, resulta complicado llegar a una conclusión definitiva. Al fin y al cabo, para optar por una u otra opinión, habríamos de poder contestar primero a la difícil pregunta: ¿quién pide el principio a quién?<sup>13</sup>

Desde luego, el problema de determinar dónde reside el peso de la prueba, no es, en absoluto, baladí. Si recordamos, la estrategia de pasar el peso de la prueba al otro bando de la discusión había sido utilizada ya por Moore en un texto que es pertinente repetir aquí:

Estoy de acuerdo, por tanto, con esa parte del argumento que afirma que, si no sé en este momento que no estoy soñando, entonces no sé que estoy de pie, incluso si, de hecho, estoy de pie, y si pienso que lo estoy. Pero esta parte del argumento es una consideración que va en ambas direcciones. Puesto que, si es verdadera, se sigue que es también verdad que, si sé que estoy de pie, entonces sé que no estoy durmiendo. Puedo, por tanto, argumentar igualmente que, puesto que sé que estoy de pie, entonces sé que no estoy soñando, del mismo modo que mi oponente puede argumentar que, puesto que no sé que no estoy soñando, entonces no sé que estoy de pie. Un argumento es tan bueno como el otro, a menos que mi oponente pueda dar mejores razones para afirmar que no sé que no estoy soñando, que las razones que yo puedo dar para afirmar que sé que estoy de pie. (Moore 1959, 247)

Esta línea de contra-argumentación resulta, en principio, enormemente sugerente, y ha tenido enorme influencia en la epistemología contemporánea anglosajona. John Pollock, por ejemplo, acepta este planteamiento como el punto de arranque de su teoría del conocimiento (Pollock 1986, 1-7). Partiendo del hecho de que cuando reflexionamos acerca de nuestras creencias, confiamos en unas más que en otras, este epistemólogo considera que la mejor manera de empezar a construir un conjunto aceptable de creencias, es descartar aquellas de las que nos

---

<sup>13</sup> Llegados a este punto, quizá nos venga a la mente la conocida advertencia de Immanuel Kant, acerca de la necesidad de mantener una "disciplina de la razón" que evite cualquier pretensión de resolver dogmáticamente los conflictos de las ideas transcendentales que dan lugar a las antinomias de la razón pura (Kant *KrV*, A 406-567, B 433-595)



sentimos menos seguros. Estas observaciones tienen importantes consecuencias cuando se aplican al escepticismo.

Veamos qué suele ocurrir cuando nos enfrentamos a las argumentaciones escépticas. El escéptico nos presenta un argumento basado en ciertas premisas que aceptamos. Es cierto que cuando tenemos delante un argumento en cuyas premisas creemos, la reacción natural es aceptar la conclusión, incluso si ésta niega una proposición en la que creíamos antes. Ahora bien, Pollock insiste en que ésta no tiene por qué ser siempre la reacción más sensata, puesto que, aplicando la lógica, también existe otra alternativa. En efecto, supongamos el siguiente argumento:  $p_1, \dots, p_n \vdash q$ . Todo lo que este argumento muestra es que no podemos seguir sosteniendo  $p_1, \dots, p_n$ , al mismo tiempo que aceptamos  $\neg q$ ; pero el argumento no indica por sí solo cuál de las creencias hemos de descartar. Al fin y al cabo, podemos convertir ese argumento en otro igualmente válido que niegue alguna de las premisas:  $p_2, \dots, p_n, \neg q \vdash \neg p_1$ .

En definitiva, lo único que nos dice el argumento es que tenemos que rechazar alguna de nuestras creencias, pero no nos dice cuál. La lógica estricta no nos es de ninguna ayuda a partir de este momento. Para determinar qué creencias debemos descartar, no tenemos más remedio que reflexionar acerca de cómo de seguros estamos en sostenerlas, y rechazar aquellas creencias de cuya certeza albergamos más dudas.

Aplicando este razonamiento a los argumentos escépticos típicos, Pollock defiende que estamos siempre más seguros de que poseemos el conocimiento que ellos niegan, que la seguridad que adscribimos a algunas de las premisas. Por ello, la acción más racional en relación con los argumentos escépticos clásicos es descartar una o más de las premisas que utilizan, en vez de aceptar la conclusión a la que llegan. (Por supuesto, esta conclusión puede aplicarse sólo a los argumentos escépticos que han sido formulados hasta ahora en la historia de la filosofía. Pero, en realidad, aunque lógicamente no pueda descartarse que en el futuro aparezca un argumento cuyas premisas sean más fiables que la creencia en la posesión de conocimiento, esta posibilidad no le parece muy probable a nuestro autor.) En resumidas cuentas:

Un argumento escéptico típico se ve mejor como una *reductio ad absurdum* de sus premisas, que como una prueba de su conclusión. (Pollock 1986, 6)

Así pues, el núcleo de este tipo de respuesta al escepticismo consiste en afirmar que la manera en la que el escéptico *empieza* su argumentación

vicia por completo el resultado. El escéptico argumenta de la siguiente manera (en donde  $h$  es la hipótesis escéptica y  $Cp$  indica el conocimiento de una proposición)

1ª premisa:  $h \rightarrow \neg Cp$

2ª premisa  $h$

Conclusión:  $\neg Cp$

A lo cual, el anti-escéptico opone lo siguiente

1ª premisa  $Cp \rightarrow \neg h$

2ª premisa  $Cp$

Conclusión:  $\neg h$

Ahora bien, el verdadero problema de esta manera de plantear las cosas, es que el anti-escéptico utiliza en su argumentación los mismos elementos que el escéptico, si bien los combina de distinta manera. La diferencia entre ambas posturas es, pues, la elección del elemento que marca la pauta. Así las cosas, el resultado de la discusión depende, en realidad, de quién asuma el peso de la prueba, es decir, de quién comience a argumentar, y de qué premisa ponga en primer lugar. De ahí que cualquier decisión acerca de esta cuestión deba posponerse mientras no existan razones para sostener que un argumento sea más válido que otro, es decir, mientras no exista un criterio para escoger quién debe asumir el peso de la prueba. Pero éste no es un problema fácil de resolver.

En realidad, volvemos a toparnos ahora con una dificultad que ha aparecido en distintas ocasiones a lo largo de esta investigación. Si recordamos, en un momento de la reflexión sobre Moore dijimos que, en cierto modo, su contestación al escepticismo no era de tipo argumentativo. Las evidencias básicas de que podemos echar mano para refutar el escepticismo locuaz, no sirven de mucho para descartar el hermético. Wittgenstein fue completamente consciente de esta cuestión. En cambio, los autores que hemos analizado en este capítulo, a pesar de introducir tesis, principios o distinciones interesantes y pertinentes para abordar el escepticismo, no parecen darse cuenta de este punto fundamental. En este aspecto, el nivel teórico alcanzado por *Sobre la certeza* no se mantuvo una vez muerto Wittgenstein. La discusión del escepticismo, como bien vio el filósofo austriaco, no puede evitar adentrarse en los pantanosos terrenos de lo que cabría denominar filosofía primera.

Ahora bien, ¿hasta qué punto es posible navegar en esa dirección? El siguiente capítulo explora esas aguas hasta topar con las fronteras del recorrido filosófico, mostrando que, en último término, la tarea epistemológica está herida gravemente por el escepticismo hermético. Habrá que evaluar, entonces, la esperanza en que el daño no sea mortal.

# CAPÍTULO 7

---

## DONDE SE PROSIGUE LA AVENTURA DE LOS LÍMITES DE LA EPISTEMOLOGÍA

*Y es que, más que anhelo auténtico de saber absoluto, lo que hay en el hombre es rechazo a que se le prohíba seguir preguntando por qué*

*(García-Baró, Ensayos sobre lo absoluto)*

### 1. Introducción

En este capítulo me propongo utilizar la concepción que sobre la teoría del conocimiento empírico sostiene Laurence Bonjour a fin de desarrollar distintas cuestiones que han quedado pendientes en las páginas anteriores sobre el desafío escéptico en relación con la epistemología. La aproximación de Bonjour a la epistemología se articula en torno a la siguiente declaración:

La tarea principal de una teoría del conocimiento empírico se divide en dos partes, ambas igualmente esenciales. La primera consiste en dar una teoría de las condiciones de la justificación epistémica, y la segunda en ofrecer lo que llamaré una metajustificación de la teoría propuesta, mostrando que las condiciones establecidas conducen a la verdad (Bonjour 1985, 9)

El interés primordial de esta sección reside en la descripción de la situación en la que se encuentra el epistemólogo respecto de su propia teoría del conocimiento empírico -- sea éste Bonjour, o cualquier otro --; esto es, en el análisis acerca de si la creencia del epistemólogo en su propia teoría puede alcanzar el rango de conocimiento. Para ello, será necesario explicar

con detenimiento qué entiende Bonjour por cada una de las tareas mencionadas en la cita anterior, así como analizar por qué es imprescindible realizar ambas cuando se hace epistemología. A este respecto, argumentaré que la teoría de la justificación defendida por Bonjour -- por lo demás, absolutamente plausible -- impide que el epistemólogo lleve a cabo, de hecho, la tarea metajustificatoria requerida. Esta crítica, en principio aplicable a cualquier epistemólogo, ha de leerse en nuestro caso en relación con los proyectos de explicación del conocimiento tanto de Moore como de Wittgenstein.

El objetivo último de estudiar la teoría del conocimiento propuesta por Bonjour, es mostrar cuán difícil resulta responder de una manera convincente al escepticismo acerca de la posibilidad de obtener conocimiento epistemológico. En relación con este asunto, habremos de reflexionar en torno al tipo de conocimiento que versa sobre la teoría del conocimiento empírico, y discutir si se trata de un conocimiento empírico o no. Esta cuestión nos permitirá aproximarnos desde una perspectiva distinta al tema del conocimiento especial del que hablaba Moore y al de la certeza wittgensteiniana.

## **2. La estructura de la justificación para las creencias en proposiciones empíricas**

### **2.1. El nivel de la justificación**

BonJour parte de la definición de conocimiento empírico que ofrecimos en el capítulo primero, según la cual un sujeto conoce una proposición -- de modo abreviado, "*S* conoce *p*" --, si y sólo si 1) *S* cree que *p*; 2) es verdad que *p*; 3) *S* tiene justificación para creer que *p*; y, quizá también, 4) se cumple la condición Gettier. Al reparar en la condición tercera, Bonjour señala que lo que distingue la justificación epistémica de otras clases de justificación -- moral, teológica, económica, etc -- es la conexión entre la justificación epistémica y el fin cognitivo de alcanzar la verdad. Las creencias justificadas epistémicamente tienen la pretensión de ser verdaderas: "el papel básico de la justificación es el de ser un instrumento para alcanzar la verdad" (1985, 7). Ahora bien, según Bonjour, la aceptación del fin cognoscitivo de alcanzar la verdad trae consigo la necesidad de comportarnos de un modo epistémicamente responsable, es decir, hemos de admitir exclusivamente aquellas creencias que tenemos

**razones para pensar que son verdaderas, y rechazar aquellas que no van acompañadas de razones para pensar que son verdaderas**

La idea de evitar la irresponsabilidad, de ser epistémicamente responsable en lo que uno cree, es el núcleo de la noción de justificación epistémica (1985, 8)

La necesidad de mantener un comportamiento epistémicamente responsable dota de sentido la función del epistemólogo. Este investigador tiene como misión ofrecer una teoría de la justificación a fin de localizar aquellas creencias que son probablemente verdaderas, y dotar al que cree con razones para aceptar esas creencias. El epistemólogo ofrece una teoría o definición de la justificación al proponer una cierta condición que cualquier persona tiene que cumplir para estar justificada en sostener sus creencias en proposiciones empíricas. Pues bien, para ahorrar la repetición de largas frases a lo largo de este capítulo, sugiero reformular el principio de justificación para las creencias empíricas que el epistemólogo presenta de la forma lógica siguiente

$$(E) (\forall p) (S J_e C p \leftrightarrow S \text{ satisface } C_e \text{ al creer } p),$$

en donde "E" es el nombre de este principio de justificación para las creencias en proposiciones empíricas, " $\forall p$ " significa "para toda proposición empírica", " $S J_e C p$ " significa "un sujeto tiene justificación para creer una proposición empírica", " $\leftrightarrow$ " representa la complicación "si y sólo si", y " $C_e$ " se refiere a una cierta condición de justificación válida para el conocimiento empírico. La forma lógica del principio de justificación dice, pues, que para toda proposición empírica, un sujeto tiene justificación para creer una proposición empírica, si y sólo si el sujeto satisface cierta condición al creer esa proposición.

El principio (E) puede simplificarse si atendemos únicamente a la parte que dice que  $C_e$  es una condición suficiente a fin de tener justificación para creer una proposición empírica, es decir

$$(E^*) (\forall p) (S \text{ satisface } C_e \text{ al creer } p \rightarrow S J_e C p).$$

A partir de aquí me referiré, entonces, al enunciado (E\*) como el *principio de justificación para las creencias en proposiciones empíricas*, o también como el *principio de justificación empírica*. Pues bien, expresemos las consecuencias

que para la tarea epistemológica se derivan de esta forma lógica. Atendamos para ello a la situación en la que está el epistemólogo que propone un principio de justificación empírica, y preguntémosnos, ¿conoce el epistemólogo la teoría de la justificación que propone? Con otras palabras, ¿qué es lo que tiene que cumplirse para que el epistemólogo tenga un conocimiento acerca de la teoría que propone, y no simplemente una creencia infundada, o una creencia casualmente cierta, o una creencia falsa? Aplicando la definición de conocimiento dada más arriba, el epistemólogo conocería que  $(E^*)$  si y sólo si 1) el epistemólogo cree que  $(E^*)$ ; 2)  $(E^*)$  es verdadera, 3) el epistemólogo tiene justificación para creer que  $(E^*)$ ; y 4) la condición Gettier se cumple.

Concentrémonos, de nuevo, en la condición de justificación. Pues bien, *si fuera el caso que  $(E^*)$  es una proposición empírica* entonces, aplicando lo dicho anteriormente, el epistemólogo tendría justificación para creer que  $(E^*)$  si satisficiera  $C$ , al creer que  $(E^*)$ . O dicho de otro modo, el epistemólogo tendría justificación para creer que

$(E^*)$  ( $S$  tiene justificación para sostener una creencia en una proposición empírica si  $S$  satisface  $C$ , cuando cree esa creencia),

si el epistemólogo satisficiera  $C$ , cuando cree que  $(E^*)$ . De esta manera, la creencia en el principio de justificación empírica  $(E^*)$  sería una creencia sostenida por el epistemólogo la cual, como cualquier otra creencia en una proposición empírica, recibiría su justificación vía la aplicación del principio justificatorio  $(E^*)$ .

Obviamente, esta manera de entender la justificación de la creencia del epistemólogo en su propia teoría de la justificación es válida sólo en el caso de que fuera una creencia en una proposición empírica. Pero no hay por qué suponer de antemano que lo sea. Para ser capaces de dilucidar esta cuestión tendríamos, primero, que poner en claro qué es una proposición empírica y, segundo, ver si el principio de justificación  $(E^*)$  lo es. Respecto a lo primero, y si seguimos a Bonjour en esto, una proposición empírica es una proposición que se conoce a posteriori y "se conoce a posteriori (o empíricamente) si su justificación depende de la experiencia" (1985, 192). Ahora bien, Bonjour reconoce que:

La oscuridad mayor reside en la noción de experiencia. Sugiero que la noción relevante de experiencia no debería ser restringida a la experiencia sensible en sentido limitado, sino que debería entenderse que incluye

cualquier tipo de factor cognitivo o elemento que [ ] proporcione o constituya una información, *input*, acerca del carácter específico del mundo actual frente a otros mundos posibles. Por tanto, no sólo la experiencia sensible, sino también la introspección, memoria, y formas no sensibles de *input* tales como la clarividencia y la telepatía (en caso de que existieran) son tipos de experiencia, de manera que el conocimiento que se derive de ellas es a posteriori (1985, 192)

Respecto a lo segundo, para determinar si el principio de justificación de las creencias en proposiciones empíricas es a su vez una proposición empírica, tendríamos que especificar mejor ese principio, esto es, tendríamos que sustituir su forma lógica dada en ( $E^*$ ) por un principio concreto, y considerar luego si la proposición enunciada en este principio concreto puede ser conocida empíricamente. Es el momento, pues, de introducir el principio de justificación que Bonjour propone

Para que una creencia [ ] esté *empíricamente justificada*, tienen que satisfacerse las siguientes cuatro condiciones. Primera, la creencia tiene que pertenecer a un sistema de creencias sostenido de hecho por alguien [ ]. Segunda, el sistema de creencias en cuestión tiene que satisfacer el Requisito de Observación [ ]. Tercera, el sistema de creencias en cuestión tiene que ser coherente [ ]. Cuarta, la persona tiene que aprehender reflexivamente que el sistema de creencias cumple la tercera condición, y esta aprehensión tiene que ser [ ] la razón por la que acepta la creencia cuya justificación está en cuestión (1985, 153-4) <sup>14</sup>

Así pues, una manera de especificar el principio de justificación de una creencia en una proposición empírica ( $E^*$ ), es sustituir en  $C_e$  por todas esta serie de condiciones mencionadas que, de un modo quizá demasiado simple, pueden resumirse como la coherencia del conjunto de creencias y el requisito de observación

Ahora bien, determinar si este principio ( $E^*$ ) es una proposición empírica o, más bien, una proposición a priori es, quizá, algo más complejo. Si nos atenemos a la definición de proposición empírica dada anteriormente, el principio de justificación concreto propuesto por Bonjour es una proposición empírica si su justificación viene dada por la experiencia, y no lo es en caso contrario. La verdad es que Bonjour no se ocupa específicamente de esta cuestión en su libro. Sin embargo, se me ocurre el siguiente argumento que muestra que el principio de justificación en cuestión debería

---

<sup>14</sup> Sobre el Requisito de Observación, puede consultarse (1985, 141-144)



ser a priori. Aunque este argumento no puede encontrarse en el libro de Bonjour, creo que su contenido corresponde a la manera de pensar del autor.

Supongamos que  $(E^*)$  fuera una proposición empírica. Para justificar la creencia que  $(E^*)$ , tendríamos que utilizar otra condición de justificación, digamos,  $C_e$ . Si  $C_e = C_o$ , entonces la justificación de  $(E^*)$  sería circularmente viciosa. Si  $C_e \neq C_o$ , entonces  $C_e$  no sería realmente una condición completa para la justificación empírica, puesto que no se aplicaría a la totalidad de las proposiciones empíricas, en particular, no se utilizaría para justificar  $(E^*)$ . Por consiguiente, la teoría epistémica  $(E^*)$  no estaría completa. Por tanto,  $(E^*)$  tiene que ser una proposición no empírica, esto es, a priori.

Si este argumento es correcto, la justificación de la creencia del epistemólogo en el principio de justificación que él mismo propone, no debería venir dada por la aplicación del principio  $(E^*)$ , tal y como describí cuatro párrafos más arriba. Por el contrario, la justificación de la creencia que  $(E^*)$  tiene que venir dada por el cumplimiento de alguna otra condición distinta a  $C_o$ , una condición apropiada para la justificación de las creencias en proposiciones a priori. La cuestión de en qué pueda consistir esta condición será la preocupación de la siguiente sección.

## 2.2. El nivel de la metajustificación de la condición justificatoria

Según mencionamos en la sección anterior, Bonjour defiende que la idea de responsabilidad epistémica es el núcleo de la noción de justificación epistémica. Un sujeto es epistémicamente responsable cuando acepta todas y sólo aquellas creencias que tiene buenas razones para pensar que son verdaderas. Pues bien, si aplicamos esto al caso de la teoría de la justificación empírica que el epistemólogo propone, resulta que, antes de que podamos aceptar tal teoría, tanto el epistemólogo como el resto de nosotros necesitamos tener buenas razones para pensar que es verdadera. Necesitamos, pues, algún tipo de defensa de la teoría, algún tipo de razonamiento que muestre que aceptar una creencia que cumple la condición propuesta de justificación, es una buena razón para pensar que la teoría es verdadera.

En efecto, Bonjour piensa que forma parte del trabajo del epistemólogo dar las razones que apoyan su teoría, explicar la plausibilidad de su postura. En esto consiste el nivel de metajustificación. Además, esta defensa debe ser, en principio al menos, accesible a cualquiera que aspire a

creer la teoría de una manera responsable. Precisamente, por defender que el sujeto que sostiene una creencia, tiene que tener acceso a aquello que hace que su creencia esté justificada, se suele clasificar a Bonjour como internalista:

Puesto que, ¿cómo puede el hecho de que una ciencia cumpla esas condiciones [las condiciones de justificación mencionadas más arriba] proporcionar a la persona que cree una razón para pensar que es probablemente verdadera [ ], a menos que él mismo sepa que las ciencias que satisfacen esas condiciones son probablemente verdaderas? (1985, 10)

Fijémonos ahora en la descripción de Bonjour de en qué consiste la metajustificación. Nuestro autor argumenta que, puesto que la justificación epistémica tiene la misión de señalar las creencias que conducen a la verdad, el epistemólogo necesita mostrar que la condición de justificación que él propone produce, de hecho, que una creencia justificada sea verdadera o, al menos, probablemente verdadera. En nuestros términos, el epistemólogo necesita mostrar que las creencias que satisfacen  $C_i$  son probablemente verdaderas. Es decir, necesita mostrar que

$$(M_i) (\forall c) (c \text{ satisface } C_i \rightarrow c \text{ es probablemente verdadera}),$$

en donde " $c$ " significa "una creencia o sistema de creencias en proposiciones empíricas", y " $C_i$ " se refiere a una cierta condición. Llamaré al enunciado  $(M_i)$  el *principio metajustificatorio* de la teoría de justificación de las creencias en proposiciones empíricas.

Pues bien, todavía tenemos que decir en qué consiste una metajustificación. ¿Cómo va el epistemólogo a mostrar que la condición justificatoria que él propuso selecciona aquellas creencias que son probablemente verdaderas? Bonjour dice lo siguiente:

Al epistemólogo que defiende una teoría le corresponde dar un argumento o exposición razonada de alguna clase para *mostrar* que las condiciones de justificación que propuso son de hecho conducentes a la verdad (1985, 9)

Por tanto, podemos pensar acerca de la metajustificación de  $(E^*)$  como si fuera un argumento que el epistemólogo está obligado a ofrecer. Supongamos que el epistemólogo da una metajustificación de  $(E^*)$  construyendo un argumento  $(m_i)$  cuya conclusión es que las creencias que

satisfacen  $C_e$  son probablemente verdaderas Bonjour razona que el argumento ( $m_e$ ) tiene que ser a priori, esto es, que sus premisas tienen que ser proposiciones conocidas a priori Para nuestros propósitos, nos basta con aceptar la concepción puramente negativa de lo a priori que aporta Bonjour en la siguiente cita:

Una proposición es conocida a priori si cumple todas las restantes condiciones de conocimiento y está adecuadamente justificada de una manera que no depende de la experiencia (1985, 192)

Más importante resulta reparar en las razones aportadas para defender la aprioricidad de las premisas del argumento metajustificatorio

Puesto que lo que está en juego es la metajustificación de la condición general para el conocimiento empírico, parece claro que no pueden emplearse premisas empíricas Cualquier premisa empírica [ ] tendría que ser o bien 1) injustificada, o 2) justificada por apelación obviamente circular a la condición en cuestión, o 3) justificada por apelación a alguna otra condición para la justificación empírica [ ] Por tanto el argumento tendrá que ser claramente de carácter puramente a priori (1985, 10)

En concreto, la metajustificación de la condición justificatoria de las creencias en proposiciones empíricas consiste, según Bonjour, en la construcción de un argumento para apoyar la siguiente afirmación

Un sistema de creencias que (a) permanezca coherente (y estable) a largo plazo y (b) siga satisfaciendo el Requisito de Observación, es probable que corresponda estrechamente, en un grado proporcional al grado de coherencia (y estabilidad), a la realidad independiente (1985, 171)

Bonjour nos da esta especie de argumento explicativo en las páginas 169-188 de su libro. En nuestros términos, si sustituimos  $C_e$  por coherencia y satisfacción del Requisito de Observación, nos queda:

$(M_e^*) (\forall c) (c \text{ satisface } C_e \rightarrow c \text{ es probablemente verdadera})$

Obsérvese que el resultado de aplicar ( $M_e$ ) a ( $E^*$ ) rinde sólo la conclusión condicional: Si ( $E^*$ ) satisface  $C_e$ , entonces ( $E^*$ ) es probablemente verdadero Sin embargo, para que ( $E^*$ ) quedara realmente metajustificado, necesitaríamos la premisa adicional de que ( $E^*$ ) satisface de

hecho  $C_e$ . Se verá la importancia de este asunto al tratar las consideraciones que aparecen al final del trabajo.

Recapitulemos ahora las reflexiones contenidas hasta aquí. El objetivo era determinar hasta qué punto la creencia del epistemólogo -- del mismo Bonjour -- en su propia teoría de la justificación puede aspirar a ser un conocimiento, de acuerdo con las mismas pautas que Bonjour marca para cualquier creencia que en general aspire a ser conocimiento. En este sentido, el epistemólogo que propone una teoría del conocimiento, y que entiende que el conocimiento es posible, debería, si es que quiere presentarse como teniendo alguna autoridad teórica, estar justificado en sus creencias sobre su propia teoría. Y, desde luego, si es que su teoría aspira a tener visos de acierto, esta justificación debería venir dada conforme al principio de justificación que el epistemólogo propone.

Con este propósito, me propuse describir las tareas justificatorias y metajustificatorias propias de las creencias en proposiciones empíricas que quieran aspirar a ser conocimientos, así como formular los principios justificatorio y metajustificatorio necesarios. Mencione, después, un argumento en favor de considerar el principio de justificación como una proposición a priori, así como otro argumento en el que Bonjour defiende que el argumento de metajustificación es a priori.

Esto significa que sólo tras adquirir claridad sobre la manera en que las proposiciones a priori reciben su justificación y, si es el caso, su metajustificación, podremos hacernos una idea adecuada de lo que se requiere para que las creencias del epistemólogo en su principio de justificación y en el argumento de metajustificación estén justificadas y, por tanto, para que la creencia del epistemólogo en su propia teoría pueda aspirar a ser un conocimiento. Sólo después de aclarar en qué consiste la justificación para las creencias a priori, podremos iniciar una discusión acerca de la posibilidad de construir una teoría del conocimiento. La estructura de la justificación para las creencias a priori será el contenido de la siguiente sección.

### 3. La estructura de la justificación para las creencias en proposiciones a priori

#### 3.1. El nivel de la justificación

Imaginemos que el principio de justificación para las creencias a priori que el epistemólogo propone, tiene la forma lógica siguiente

$$(A) (\forall q) (SJ_a Cq \leftrightarrow S \text{ satisface } C_a \text{ al creer } q),$$

en donde " $A$ " es el nombre de este principio de justificación para las creencias a priori, " $\forall q$ " significa "para toda proposición a priori", " $SJ_a Cq$ " significa "un sujeto tiene justificación para creer una proposición a priori", " $\leftrightarrow$ " representa la complicación "si y sólo si", y " $C_a$ " se refiere a una cierta condición. La forma lógica del principio de justificación dice, pues, que para toda proposición a priori, un sujeto tiene justificación para creer una proposición a priori, si y sólo si el sujeto satisface cierta condición al creer esa proposición.

El principio (A) puede ser simplificado atendiendo únicamente a la parte que dice que  $C_a$  es una condición suficiente para  $J_a$ , es decir:

$$(A^*) (\forall q) (S \text{ satisface } C_a \text{ al creer } a \rightarrow SJ_a Ca)$$

A partir de aquí me referiré al enunciado ( $A^*$ ) como el *principio de justificación para las creencias en proposiciones a priori*, o también como el *principio de justificación a priori*

Pues bien, expresamos las consecuencias que para la tarea epistemológica se derivan de esta forma lógica. Atendamos para ello a la situación en la que está el epistemólogo que propone un principio de justificación a priori, y preguntémonos, ¿conoce el epistemólogo la teoría de la justificación que propone? Con otras palabras, ¿qué es lo que tiene que cumplirse para que el epistemólogo tenga un conocimiento acerca de la teoría que propone, y no simplemente una creencia infundada, o una creencia casualmente cierta, o una creencia falsa? Aplicando la definición de conocimiento dada más arriba, el epistemólogo conocería que ( $E^*$ ) si y sólo si: 1) el epistemólogo cree que ( $E^*$ ); 2) ( $E^*$ ) es verdadera, 3) el epistemólogo tiene justificación para creer que ( $E^*$ ); y 4) la condición Gettier se cumple

Concentrémonos, de nuevo, en la condición de justificación. Pues bien, si fuera el caso que ( $A^*$ ) es una proposición a priori entonces, aplicando

lo dicho anteriormente, el epistemólogo tendría justificación para creer que  $(A^*)$  si satisficiera  $C_x$  al creer que  $(A^*)$ . O dicho de otro modo, el epistemólogo tendría justificación para creer que

$(A^*)$  ( $S$  está justificado en sostener una creencia en una proposición empírica si  $S$  satisface  $C_x$  cuando cree esa creencia),

si el epistemólogo satisficiera  $C_x$  cuando cree que  $(A^*)$ . De esta manera, la creencia en el principio de justificación empírica  $(A^*)$  sería una creencia sostenida por el epistemólogo la cual, como cualquier otra creencia en una proposición empírica, recibiría su justificación vía la aplicación del principio justificatorio  $(A^*)$ .

Ahora bien, esta manera de entender la justificación de la creencia del epistemólogo en su propia teoría de justificación es, claro está, válida sólo en el caso de que tal creencia lo fuera en una proposición a priori. ¿Tenemos razones para pensar que esto es así? Creo que podemos contestar afirmativamente esta pregunta, puesto que un principio de justificación para las creencias en proposiciones a priori no podría ser él mismo una proposición empírica. La razón es que no parece que una proposición cuyo conocimiento nos es dado por la experiencia, por ampliamente que entendamos ésta, pueda servir para proporcionarnos las condiciones que tienen que cumplir las creencias en proposiciones a priori, esto es, no empíricas, para estar justificadas.

Por otra parte, creo que Bonjour estaría de acuerdo en considerar el principio de justificación para las creencias en proposiciones a priori como siendo ella misma una proposición a priori. En efecto, para que la argumentación de Bonjour funcione, tiene que ser el caso que la creencia en  $(A^*)$  sea una creencia en una proposición a priori. La razón es que siendo  $(A^*)$  el principio de justificación de las creencias en proposiciones a priori, resulta ser el principio que se aplica para justificar las premisas que aparecen en el argumento de la metajustificación de las creencias en proposiciones empíricas ( $m_x$ ), ya que esas premisas son, según Bonjour, necesariamente a priori. Si fuera el caso que el principio justificatorio para las creencias en proposiciones a priori  $(A^*)$  fuera una proposición empírica, entonces las premisas que aparecen en el argumento metajustificatorio estarían justificadas por aplicación de una proposición cuya justificación es conforme al principio justificatorio para las creencias en proposiciones empíricas  $(E^*)$ . Pero esto sería tanto como decir que las premisas del argumento metajustificatorio para las creencias en proposiciones empíricas estarían a su vez justificadas por apelación al principio de justificación de las creencias en

proposiciones empíricas, es decir, por apelación a  $(E^*)$ . Sin embargo, es precisamente ese principio  $(E^*)$  el que el epistemólogo quiere mostrar que conduce a la verdad mediante el argumento metajustificatorio  $(m_j)$ .

En resumen, si la creencia en  $(A^*)$  fuera una creencia en una proposición empírica, entonces nos habríamos movido en círculo, y la metajustificación no sería capaz de cumplir la misión exigida por Bonjour. Por esta razón, para que su argumentación salga adelante, tiene que ser el caso que la creencia en  $(A^*)$  sea una creencia en una proposición a priori.

Consideremos ahora la justificación del principio de justificación  $(E^*)$ , mencionado en la sección 2.1. Asumiendo que el principio  $(E^*)$  es una proposición a priori, tal y como tendría que suceder para salir del dilema presentado en un argumento de aquella sección, entonces el epistemólogo estaría justificado al creer que

$$(E^*) (\forall p) (S \text{ satisface } C_e \text{ con respecto a } p \rightarrow SJ_e Cp),$$

si satisface  $C_e$  al creerlo. Es de esta manera como el tema de la justificación de la teoría de la justificación empírica enlazaría con el tema de la teoría de la justificación no-empírica. Esta conexión muestra cómo toda la epistemología del conocimiento empírico de Bonjour depende de lo que defienda en su epistemología de lo a priori.

Antes de terminar esta sección, quiero advertir de nuevo que el resultado de aplicar  $(A^*)$  a  $(E^*)$  y, también a sí mismo, rinde sólo una conclusión condicional, a saber: Si el epistemólogo satisface  $C_e$  al creer  $(E^*)$ , entonces tiene justificación, y, de modo similar, respecto de  $(A^*)$ . Para que la justificación de  $(E^*)$ , o la de  $(A^*)$ , realmente se dé, sería necesario aportar la premisa adicional de que el epistemólogo satisface realmente  $C_e$  cuando cree en esos principios.

### 3.2. El nivel de la metajustificación de la condición justificatoria

Al comienzo de este capítulo mencionamos que, según Bonjour, en el caso de las creencias en proposiciones empíricas, el epistemólogo tiene que mostrar que la condición de justificación que él propone, consigue de hecho identificar las creencias que son probablemente verdaderas. Así, parte de la tarea del epistemólogo interesado en la justificación de las creencias en proposiciones empíricas, consiste en ocuparse de solucionar el nivel de metajustificación. De manera similar, en este punto de nuestra

argumentación nos podemos preguntar en qué situación está el epistemólogo ocupado en la justificación de creencias en proposiciones a priori ¿Necesita el epistemólogo *mostrar* que las creencias que satisfacen la condición de justificación a priori son probablemente verdaderas? Esto es, ¿necesita mostrar que:

$$(M_a) (\forall d) (d \text{ satisface } C_a \rightarrow d \text{ es probablemente verdadera})?,$$

en donde "*d*" significa "una creencia en una proposición a priori", y "*C<sub>a</sub>*" se refiere a una cierta condición. Llamaré al enunciado (*M<sub>a</sub>*), el *principio metajustificatorio* de la teoría de justificación de las creencias en proposiciones a priori.

En efecto, considérese la situación en la que está el epistemólogo que ofrece una teoría de la justificación de las creencias en proposiciones a priori ¿Debemos pedirle que dé también una metajustificación de esta teoría de la justificación a priori, esto es, que muestre que, si la creencia que (*A*\*) satisface *C<sub>a</sub>*, entonces la creencia que (*A*\*) es probablemente verdadera? Igualmente, ¿hemos de pedirle que muestre que si la creencia que (*E*\*) satisface *C<sub>a</sub>*, entonces la creencia que (*E*\*) es probablemente verdadera? La respuesta de Bonjour a estas cuestiones será el tema de la siguiente sección de este capítulo.

## 4. Consideraciones acerca de lo a priori

Ahora que hemos alcanzado el punto más alto en la pirámide de la justificación, es el momento de resumir lo dicho hasta aquí. La intención de Bonjour es ofrecernos una teoría del conocimiento empírico. Según él, el teórico del conocimiento empírico está obligado a dar una teoría de la justificación, así como una metajustificación de la condición de justificación propuesta. Para ofrecernos ambas, Bonjour se ve forzado a aventurarse en el reino de lo a priori. La razón principal es que el principio de justificación de las creencias en proposiciones empíricas tiene que ser una proposición a priori, tal y como se muestra en mi argumentación de la sección 2.1. Un motivo adicional es que la metajustificación del principio de justificación para las creencias empíricas tiene que ser un argumento cuyas premisas sean a priori, tal y como Bonjour defiende en sus explicaciones. Por consiguiente, para que la teoría del conocimiento empírico de Bonjour esté



suficientemente fundada, necesita acompañarse de una teoría del conocimiento a priori

BonJour nos da algunas claves acerca de en qué consistiría esa teoría del conocimiento a priori en el Apéndice de su libro, titulado "Justificación a Priori" (1985, 191-211) Merece la pena caer en la cuenta de que, en un sentido importante, todas las argumentaciones de BonJour acerca de la justificación de las creencias en proposiciones empíricas a lo largo de su obra permanecen incompletas mientras no se introduzcan las explicaciones que son tema del Apéndice. Por este motivo, resulta en verdad extraño que las consideraciones acerca de lo a priori hayan quedado relegadas a una parte accesoria del libro, cuando por su temática merecen formar parte de un capítulo central de la exposición. Desde luego, mi interés al mencionar esta cuestión no deriva de razones puntillosas, sino de la relevancia que tienen los contenidos del Apéndice para la exposición de la postura de BonJour acerca de "la estructura del conocimiento empírico".

Así pues, la teoría de BonJour acerca de la justificación empírica no puede entenderse mientras no se lea el Apéndice acerca de la justificación a priori. Pero, al leerlo, el lector se da cuenta de que aventurarse en el reino de lo a priori tiene sus costes; en concreto, el hecho de que, en último término, la teoría del conocimiento empírico carezca, en cierto sentido, de un suelo firme. En lo que sigue, intentaré mostrar la situación problemática en la que se encuentra cualquier teoría del conocimiento empírico del estilo de la de BonJour.

Para ello, la tarea que hemos de emprender ahora es presentar las tesis de BonJour acerca del conocimiento a priori. Empezaré introduciendo su propuesta acerca de la condición de justificación para las creencias en proposiciones a priori. BonJour argumenta que esa condición, a la que he llamado antes  $C_{\infty}$  consiste en comprender la necesidad de la proposición expresada en esta creencia

La justificación a priori se entiende, en último término, como la aprehensión intuitiva de necesidad, una proposición está justificada a priori cuando y sólo cuando el que cree es capaz, bien directamente o bien vía una serie de pasos individualmente evidentes, de "ver" intuitivamente o aprehender que su verdad es una característica invariante en todos los mundos posibles, que no hay un mundo posible en el cual sea falsa (1985, 192)

En nuestros términos, la concreción del principio de justificación para las creencias en proposiciones a priori ( $A^*$ ) se expresaría mediante el siguiente enunciado:

( $A^{**}$ )  $(\forall q) (S \text{ satisface "comprender que } q \text{ es una proposición necesaria"} \rightarrow SJ_n Cq)$

Si aplicamos el enunciado ( $A^{**}$ ) al principio de justificación para las creencias en proposiciones a priori ( $A^*$ ), obtendríamos que el epistemólogo tiene justificación para creer ( $A^*$ ), si entiende la necesidad de ( $A^*$ ), ya que, según vimos en la sección 3.1, el principio ( $A^*$ ) es una proposición a priori y, por tanto, su justificación tiene que ser conforme a ( $A^*$ ). Lo mismo ocurre con el principio de justificación para las creencias en proposiciones empíricas ( $E^*$ ), si es verdad que este principio tiene que ser una proposición a priori para evitar el círculo mencionado al final de la sección 2.1. Así, el epistemólogo tiene justificación para creer el principio de justificación empírica ( $E^*$ ) si entiende la necesidad de ese principio ( $E^*$ ). La importancia de esto último se revelará más adelante en nuestra argumentación.

Ahora es el momento de responder a la pregunta surgida en la sección 3.2, a saber ¿necesita el epistemólogo realmente dar una metajustificación de la condición de justificación para las creencias en proposiciones a priori? A esta pregunta contesta Bonjour negativamente. Para él, una metajustificación de la condición de justificación a priori presentada en el enunciado ( $A^{**}$ ) ni es necesaria, ni puede darse.

Una vez que hemos comprendido una proposición a priori, no se necesita nada más allá de *esa misma comprensión* -- y, por tanto, no es necesario apelar a ninguna otra condición -- para "ver" o aprehender intuitivamente que la proposición tiene que ser verdadera, y por consiguiente no se necesita nada más para que la creencia en esa proposición esté justificada (1985, 210-211).

Pues bien, ¿cuáles son las razones para aceptar tal postura? "¿Por qué, podría preguntarse, *no* se requiere tal metajustificación [.] en el caso del conocimiento *a priori*?" (1985, 210). Antes de proceder a responder esta cuestión, merece la pena reparar en una dificultad que puede surgir en relación con la concepción de Bonjour de las proposiciones a priori. Normalmente, una pensaría que existe una diferencia entre entender la proposición que  $p$ , y entender que la proposición que  $p$  es necesariamente verdadera. Al fin y al cabo, ¿no son éstas dos cosas distintas? Es más, si

atendemos al principio (A\*), parece que se necesita algo más que la simple comprensión de la proposición para estar justificados en creerla. Se necesita entender que la proposición es necesaria.

No obstante, Bonjour parece no reparar en esta distinción en la cita dada en el párrafo anterior, puesto que mantiene, en cambio, que en el caso de las proposiciones a priori, entender la proposición y entender que la proposición es necesaria es una y la misma cosa: se puede entender una proposición a priori sólo si se entiende que la proposición es necesariamente verdadera. ¿Cómo se explica su postura? Bonjour nos ofrece una explicación con las siguiente palabras.

La idea básica, repito, es que quien *entiende* una proposición *a priori* puede con ello, en los mejores casos, "ver" o "captar" o aprehender intuitivamente que es verdad en cualquier mundo posible. Una aprehensión intuitiva así no debería ser tomada, sugiero, como algo distinguible nítidamente de la comprensión de la proposición, sino como una característica esencial o un aspecto de la comprensión total. Es por esto por lo que resulta plausible, al menos en los casos sencillos, concluir que quien no aprehende la necesidad de una proposición concreta, de algún modo no ha sido capaz de entenderla. Entender una proposición *es* aprehender la trama de conexiones necesarias a las que está ligada. En este sentido, se podría decir que la necesidad (y la cognoscibilidad *a priori*) de una proposición es el resultado de su significado o contenido. Pero como debería haber quedado en claro desde nuestra discusión previa, esto no significa que esta necesidad tenga algo que ver con el *lenguaje* ni que una proposición necesaria o *a priori* tenga que tener una forma gramatical o lógica especificable (1985, 207).

¿Nos resulta de alguna ayuda esta larga cita para responder a la pregunta hecha anteriormente acerca de la exigencia o no de una metajustificación de la condición de justificación para las creencias en proposiciones a priori? En una primera aproximación, parecería que la razón obvia para no requerir tal metajustificación en el caso de las creencias en proposiciones a priori, se refiere al significado del concepto de conocimiento *a priori*: "el conocimiento *a priori* [es] la captación o la aprehensión intuitiva de la necesidad". En relación con ello, la condición de justificación para las creencias en proposiciones a priori consiste en la comprensión de la necesidad de la proposición.

A partir de este momento se podría argumentar que, una vez que la justificación ha sido entendida de esa manera, ofrecer una metajustificación resulta superfluo. En efecto, si "quien *entiende* una proposición *a priori* puede

con ello [. ] aprehender intuitivamente que es verdad en cualquier mundo posible", entonces no parece ser necesario que el epistemólogo construya una metajustificación que muestre que entender la verdad necesaria de una proposición es un medio de alcanzar la verdad. Puesto que el "ser verdadera" se sigue directamente de la comprensión de una proposición a priori, no es ya necesario mostrar que la condición de justificación de las creencias en proposiciones a priori selecciona de hecho las creencias verdaderas, dado que cada creencia justificada es ya indudablemente una creencia verdadera. De esta manera, la justificación satisface por sí misma la tarea de otro modo reservada a la metajustificación.

En una segunda aproximación, sin embargo, la razón ofrecida en el párrafo precedente resulta, en realidad, inválida, a menos que añadamos la siguiente premisa: la infalibilidad de la justificación a priori. Es decir, sólo si mantenemos que cuando el sujeto está justificado, no puede estar equivocado, podemos sostener que entender que la proposición es verdadera en todos los mundos posibles, se corresponde con que nuestra creencia sea verdadera. Consecuentemente, sólo defendiendo la justificación infalible sería posible que, al ofrecer una condición de justificación a priori basada en la comprensión de la necesidad de una proposición, no fuera necesario proveer con una metajustificación que mostrara que esa condición conduce a la verdad.

Sin embargo, el problema que surge aquí es si "entender que la proposición es verdadera en todos los mundos posibles" hace que "la proposición sea verdadera en todos los mundos posibles". Y puesto que esta implicación no resulta nada clara, el epistemólogo no debería aceptar sin más el infalibilismo acerca de la justificación. En efecto, la infalibilidad de la justificación a priori es una opinión, cuando menos, polémica. El mismo Bonjour la discute:

Contrariamente a las posturas de la mayoría de los filósofos de la tradición racionalista, no veo ninguna razón para considerar tales aprehensiones como siendo, en algún sentido que fuera útil, infalibles o ciertas. Por el contrario, es bastante claro que puede haber, y hay, errores (1985, 208)

Puesto que la infalibilidad de una creencia en una proposición a priori que está justificada, no es la razón para eludir una metajustificación, debemos preguntar de nuevo, ¿cuál es, entonces, el motivo por el que no se requiere una metajustificación en el caso de las creencias en proposiciones a priori? En este asunto, es posible que la respuesta de Bonjour no nos resulte

nada satisfactoria. Por una parte, Bonjour reconoce que el desafío escéptico que surge al exigir una metajustificación del conocimiento *a priori*, no puede ser la razón para rechazar la petición de metajustificación:

Y, por supuesto, si tal metajustificación es requerida, entonces el escepticismo es el resultado inmediato y evidente, ya que obviamente no se puede dar ningún *argumento* que no presuponga el mismo tipo de condición cuya capacidad para conducirnos hacia la verdad está en cuestión. Pero si no queremos hacer una petición de principio en contra del escéptico, esto solo no puede ser tomado como razón para no requerir esa metajustificación (1985, 210)

Por otra parte, Bonjour ofrece la siguiente respuesta como solución al asunto del que nos ocupamos, si bien es de agradecer la cautela con la que se expresa: "Ofrezco la siguiente sugerencia, a pesar de que los asuntos son complicados y de que es difícil estar seguro que sea correcta" (1985, 210)

Lo que muestra el desafío escéptico, creo, es que es un error fatal considerar que la idea de una aprehensión intuitiva racional o *a priori* constituye u ofrece un *criterio* o *condición* general para la justificación de las creencias *a priori*, ya que si la construimos de esa forma, la demanda metajustificatoria se vuelve tan imposible de evitar como de satisfacer. [La respuesta alternativa es que] una vez que una proposición *a priori* ha sido comprendida, no se necesita nada más aparte de *esa misma comprensión*, [ ] para "ver" que la proposición tiene que ser verdadera, y, por tanto, no se necesita nada más para que la creencia en ella esté justificada (1985, 210-211)

Una manera de interpretar el tipo de problema en el que Bonjour se encuentra es la siguiente. Nuestro autor se da cuenta de que si se concibiera la intuición racional como un criterio de justificación, entonces, como cualquier otro criterio, se necesitaría una explicación de su validez. Y puesto que, según él, sólo existen metajustificaciones ficticias de la intuición racional construida como criterio, ha de declarar que la intuición racional no funciona en absoluto como un criterio. No se trata de un criterio y, por tanto, no tiene por qué cumplir el tipo de condiciones que los criterios tienen que cumplir. Por supuesto, esta maniobra resulta altamente sospechosa. Al fin y al cabo, ¿no es ésta también una razón *ad hoc*?

Si es así, ¿podemos entonces aceptar las explicaciones que Bonjour nos ofrece para no requerir la metajustificación de las creencias en proposiciones *a priori*, a saber, que la justificación argumentativa tiene que

tener un final en algún momento, y que la aprehensión intuitiva racional o a priori no constituye un criterio o una condición general de la justificación de las creencias en proposiciones a priori?

En mi opinión, e independientemente de la cuestión de si son adecuadas las razones dadas por Bonjour para mantener que una metajustificación de la condición de justificación de las proposiciones a priori no es necesaria, existe una razón adicional por la que esa metajustificación puede exigirse. Esta razón se basa en el hecho de que la negación de la necesidad (o posibilidad) de ofrecer una metajustificación, no es compatible con una postura falibilista acerca de la justificación de las creencias en proposiciones a priori.

En efecto, si puede haber errores, y los hay, al juzgar si una proposición dada es o no a priori; entonces es posible imaginar un caso en el que alguien juzga la necesidad de una proposición, pero está equivocado en la apreciación de la necesidad. Según el principio (A\*) mencionado arriba, la creencia estaría justificada y, sin embargo, sería falsa. En casos así, una creencia justificada no sería "un instrumento para alcanzar la verdad". Pero la metajustificación aparecía, precisamente, para garantizar este propósito. De modo que la interpretación de la justificación como un instrumento que conduce a la verdad, junto con la presencia de errores al juzgar la aprioricidad o empiricidad de una proposición, tienen como consecuencia inevitable que sea apropiado exigir una metajustificación de la condición de justificación de las creencias en proposiciones a priori -- tal como exige el escéptico.

En efecto, si se acepta, como hace Bonjour, que se puede estar equivocado al juzgar si una proposición es o no a priori, entonces no se puede evadir tan fácilmente la petición de ofrecer una manera de distinguir entre la comprensión correcta de una proposición a priori y la incorrecta. Por tanto si hay un modo correcto y un modo incorrecto de entender una proposición a priori, podríamos decir que hay una condición, cualquiera que ésta sea, que la creencia en una proposición a priori tiene que cumplir si es la manera correcta de entender la proposición. Pero ahora parece apropiado pedir la metajustificación de tal condición, esto es, pedir la explicación de por qué esa condición hace que una creencia justificada sea un medio hacia la verdad. ¿Por qué, entonces, piensa Bonjour que tal metajustificación no es necesaria?

Reparemos ahora en una posible crítica a mi argumento, mediante la cual se intentaría defender la posición de Bonjour frente a las implicaciones que yo he extraído de su falibilismo en relación con la justificación de las creencias en proposiciones a priori. Esta crítica se desarrollaría de la

siguiente manera. Lo que una metajustificación de  $C_a$  tendría que mostrar es que si una proposición tiene la propiedad de *ser una proposición tal que su necesidad es intuitivamente aprehendida*, entonces es probablemente verdadera. Así, el argumento metajustificatorio tendría que mostrar que el siguiente condicional es verdadero. si una proposición tiene la propiedad de satisfacer nuestro criterio favorito de justificación, entonces es probablemente verdadera. Pues bien, la verdad de este condicional, si es una verdad, no cambia por el hecho de que nosotros juzguemos equivocadamente que una proposición empírica satisface nuestro criterio favorito, cuando en realidad no lo satisface.

La posibilidad de que juzguemos equivocadamente una proposición que no es a priori como siendo a priori, sólo tiene una repercusión indirecta en la cuestión de la metajustificación. Indica que siempre podemos aplicar nuestro criterio erróneamente, con independencia de lo acertado que sea el criterio en sí. Pero este tipo de problema no surge únicamente en el caso del conocimiento a priori, sino también en el del conocimiento empírico. En efecto, considérese, por ejemplo, la metajustificación que Bonjour propone, a saber, que la coherencia y el cumplimiento del requisito de observación son signos de que el sistema de creencias es probablemente verdadero. El que la coherencia a largo plazo junto con el Requisito de Observación aumente la probabilidad de la verdad, podría ser un principio cierto, con independencia de que pudiéramos estar equivocados acerca de qué sistema de creencias en concreto cumple realmente la propiedad de ser coherente a largo plazo y la de satisfacer el Requisito de Observación.

En suma, la posibilidad de aplicar erróneamente el criterio de justificación no impide que sea posible ofrecer una metajustificación de este criterio. Si hay un impedimento al hecho de ofrecer una metajustificación para el criterio del conocimiento a priori, desde luego, no está fundado en nuestra falibilidad como detectores de lo a priori.

En mi opinión, sin embargo, esta crítica a la conexión que establecí antes entre la justificación falible y la necesidad de la metajustificación, se puede responder de la siguiente manera. Considérense estos condicionales.

- 1) Si una proposición satisface  $C_a$ , entonces está justificada -- principio de justificación
- 2) Si una proposición satisface  $C_a$ , entonces es probablemente verdadera -- principio de metajustificación hipotético.

Según estos condicionales, la justificación completa de la proposición requiere la premisa adicional de que la proposición satisface realmente  $C_1$ . De acuerdo con la crítica mencionada arriba, el hecho de que la proposición satisfaga realmente  $C_1$  y esté, por tanto, justificada, no tiene nada que ver con la validez de los principios de justificación o metajustificación. Yo estaría de acuerdo con eso. No obstante mi argumentación no había estado basada en este punto. Cuando mencioné la falibilidad como siendo una razón para requerir la metajustificación, mi interés no radicaba en si aplicamos la condición correctamente, y por tanto, en si juzgamos incorrectamente una proposición no a priori como siendo a priori, tal y como supone la crítica aquí presentada. Por el contrario, mi interés residía en cuestionar si la condición mencionada, a saber, la comprensión de la necesidad de una proposición, es realmente conducente a la verdad.

En este sentido, la razón por la que es pertinente mencionar el falibilismo de la justificación a priori defendido por Bonjour, es mostrar que la comprensión de la necesidad de una proposición y, por tanto, la posibilidad de que una creencia esté justificada según Bonjour, no tiene por qué coincidir con el hecho de que la creencia sea verdadera. Fue con este fin por lo que introduce en la argumentación aquellos casos en los que se producen equivocaciones al juzgar que la proposición es necesariamente verdadera. El problema, de nuevo, no es si aplicamos el principio de justificación correctamente, y si somos capaces de determinar qué proposiciones cumplen la condición de justificación que nos interesa, sino si el hecho de cumplir tal condición nos dirige hacia la verdad de la proposición.

Por cierto que, en relación al problema del error, Bonjour dice que

El hecho del error en el caso de las aprehensiones intuitivas a priori no arrastra automáticamente consigo la necesidad de un criterio independiente para distinguir las intuiciones correctas de las erróneas, en vez de apelar a otro criterio independiente, se puede más bien reexaminar con más cuidado y reflexión la intuición original" (1985, 208)

Según él, la manera de asegurarnos acerca de si tenemos razón en nuestra adscripción de aprioricidad es considerar de nuevo la proposición, intentar entenderla de nuevo. Desde luego, no parece que éste sea un argumento demasiado bueno, puesto que con él sólo conseguimos aplazar el problema hasta el momento en que consideremos la proposición de nuevo.



## 5. Revisión de la teoría de Bonjour

Es el momento de considerar las implicaciones que para su teoría del conocimiento tiene el rechazo de Bonjour a la posibilidad de ofrecer una metajustificación para las creencias en proposiciones a priori. La consecuencia principal de estas reflexiones es que su propia teoría del conocimiento no puede ser garantizada siguiendo los criterios que él mismo considera apropiados para defender la validez de una teoría

En efecto, la conclusión a la que se llega en el Apéndice modifica enormemente la aparente solidez de la argumentación de las páginas precedentes y de sus conclusiones. En el Apéndice se admite que no (siempre) somos capaces de evitar el error al juzgar las proposiciones a priori, esto es, que podría ser que la que parece ser una proposición a priori, en verdad no lo sea. En particular, no podemos estar seguros de que las premisas del argumento metajustificatorio ( $m_j$ ) de la condición de justificación de las creencias en proposiciones empíricas sean, en verdad, proposiciones a priori. Pero si no lo son, el argumento metajustificatorio no podrá realizar su cometido, a saber, no podrá mostrar que la condición de justificación de las creencias en proposiciones empíricas  $C_j$  conduzca a la verdad de la proposición, puesto que el que la metajustificación realice su tarea depende de que las premisas del argumento metajustificatorio sean *realmente* a priori.

De la misma forma, si es cierto que el principio de justificación tiene que ser una proposición a priori, tal y como se defendió en un argumento en la sección 2.1, entonces el que la justificación sea capaz de satisfacer la tarea encomendada, a saber, ofrecer una condición de justificación de las creencias en proposiciones empíricas, depende de que este principio sea realmente a priori, pero de esto tampoco podemos estar seguros.

Con todo, aún hay otro problema que presentan las conclusiones del Apéndice para el éxito del proyecto de Bonjour, a saber, la cuestión de la existencia de las proposiciones a priori. En relación con ello, Bonjour admite que es imposible probar que hay conocimiento a priori, y que el escepticismo acerca de la existencia del conocimiento a priori es una postura defendible.

No he intentado establecer la existencia ni del conocimiento a priori en general, ni del conocimiento a priori sintético en particular, sino sólo mostrar que el escepticismo acerca de ese conocimiento, aunque sostenible de la manera en que muchas formas de escepticismo son sostenibles, no es

de ninguna manera tan intelectualmente obligatorio como parece ser a menudo (1985, 211)

Obviamente, a menos que haya conocimiento a priori, no puede haber ni justificación para las creencias en proposiciones a priori, ni una metajustificación para la condición de justificación de las creencias en proposiciones empíricas, ya que ambas tienen que ser a priori. Lo mismo se aplicaría a la justificación de las creencias en proposiciones empíricas. Desde el momento en que Bonjour acepta que la existencia del conocimiento a priori no puede ser probada, el asunto de la posibilidad de ofrecer una justificación y una metajustificación queda pendiente de resolución.

Ahora bien, si el epistemólogo no es capaz de ofrecer una justificación y una metajustificación con garantías, entonces no sería posible hacer una epistemología a la manera propuesta por Bonjour. En definitiva, la posibilidad de que se pueda construir una teoría del conocimiento depende del hecho de si hay conocimiento a priori. Pero, según admite Bonjour, el escepticismo acerca de esta cuestión no se puede eludir por completo.

Por cierto, nada de lo dicho hasta ahora sorprendería demasiado a Bonjour. En realidad, la opinión de que el epistemólogo no puede garantizar ni que  $C$  sea conducente a la verdad, ni que  $C$  sea la condición de justificación de las creencias en proposiciones a priori, es exactamente la tesis que defiende Bonjour. Podemos revisar una y otra vez nuestra intuición racional de que todas las premisas que aparecen en el argumento de metajustificación son a priori. Y podemos sentirnos seguros de que estamos en lo correcto. Aun así, podríamos estar equivocados. La consecuencia inmediata de aceptar el falibilismo en justificación, es que no existen garantías. Pero la postura contraria, el infalibilismo en la justificación, es insostenible. Quizá este resultado no es el que querríamos, pero es lo máximo que podemos obtener. Éstas son las limitaciones de la tarea epistemológica.

## 6. Escepticismo locuaz y hermético

Llegamos así al último punto de este capítulo, a saber, la reflexión sobre las enseñanzas que del análisis de la teoría de Bonjour pueden extraerse para el tema que nos ha ocupado en esta investigación. Hemos de considerar, pues, dónde y cómo muerde el escepticismo la posición de

BonJour, y mostrar hasta qué punto tiene relevancia este asunto para la posibilidad de la epistemología en general.

A mi entender, la cuestión fundamental que ha estado palpitando a lo largo de esta sección, es la de qué tipo de conocimiento es aquel en el que se manifiesta si una proposición satisface  $C_1$ . Se trata, pues, de dilucidar si el conocimiento de la condición de justificación de las proposiciones a priori, consiste en un conocimiento empírico, o en un conocimiento a priori, o bien en un tercer tipo de conocimiento distinto de ambos. Desde luego, tal y como he argumentado, no parece correcto suponer que se trate de un conocimiento empírico, dada la naturaleza de su contenido. Pero tampoco parece acertado creer, vistas las dificultades, que sea un conocimiento a priori. Luego la única alternativa plausible consiste en imaginar la existencia de un tipo de conocimiento acerca del conocimiento a priori que no sea, a su vez, a priori, sino algo bien distinto. La existencia de este conocimiento de segundo nivel -- se trata de un conocimiento de un conocimiento -- comporta postular que la división entre empírico y a priori no agota, en realidad, los tipos de conocimiento. Esta hipótesis nos lleva a introducir algo así como el *cogito* cartesiano, llámese éste como se quiera. Lo cual puede invitar a pensar que, quizá, la celeridad con la que buena parte de la epistemología analítica contemporánea se ha desentendido a menudo de Descartes es precipitada.

Ahora bien, resulta imprescindible entender cuál es la necesidad última de hablar de este tercer tipo de conocimiento. Según he demostrado, de la existencia de esta clase especial de conocimiento depende, por una parte, la posibilidad de que podamos hablar de conocimiento empírico, puesto que, como vimos, su justificación tiene que ser a priori; y, por otra parte, la de que exista conocimiento a priori, puesto que necesitamos asegurar que sea posible que comprendamos correctamente una proposición a priori, esto es, que sepamos distinguir con verdad aquellas proposiciones que son a priori. De manera que sólo si existe un conocimiento de la condición  $C_1$ , se podría evitar el callejón sin salida al que conduce el escepticismo en esta cuestión. En último término, todo el proyecto epistémico y epistemológico descansa en la posibilidad de que exista este conocimiento especial.

En definitiva, la posibilidad de cerrar el paso al escepticismo locuaz, limitado a ciertas creencias empíricas, depende a su vez de que no sea posible plantear el escepticismo hermético respecto de la totalidad de todas ellas. Y una manera de escapar al reto hermético es suponer la existencia de un tercer tipo de conocimiento. Así, para que exista el conocimiento empírico, ha de existir el conocimiento a priori, y para que éste sea posible,

ha de ser posible también ese otro tipo de conocimiento que hemos denominado aquí de segundo nivel

A estas alturas del capítulo, resulta pertinente volver la vista a Wittgenstein. Los paralelismos entre el tipo de conocimiento especial que parece requerir el proyecto epistemológico de Bonjour y el ámbito de la certeza gramatical de Wittgenstein resultan sorprendentes, sobre todo si tenemos en cuenta la distinta orientación de sus escritos. A partir del estudio de ambos pensadores hemos aprendido que el edificio del conocimiento se apoya en unos cimientos cuya naturaleza desconocemos. Cabe cierta descripción de sus características, pero ésta nunca será completa. Aun cuando esto defraude nuestras expectativas, hemos de reconocer que no podemos desenterrar del todo las raíces de nuestro conocimiento. Quizá podamos confiar en que tenemos conocimiento, pero, desde luego, no podemos asegurarlo.

En el primer capítulo señalé que el objetivo de esta investigación era, principalmente, el análisis del conocimiento empírico. En este capítulo hemos visto, sin embargo, de qué manera el análisis del conocimiento empírico requiere la introducción de ulteriores temas de estudio, en concreto, el análisis tanto del conocimiento a priori como de ese extraño tipo de conocimiento que hemos llamado de segundo nivel. Cualquier consideración seria del alcance del escepticismo habría de incluir, según este esquema, el análisis de esas creencias o conocimientos de segundo nivel. En este punto, las preguntas se multiplican. ¿Qué tipo de creencia es esa que versa sobre el conocimiento a priori, pero no es a su vez un conocimiento a priori? ¿Cómo hay que entender el *cogito*? Y también, ¿tiene que cumplir esa creencia o *cogito* las tres o cuatro condiciones propuestas en la definición estándar de conocimiento? Desde la perspectiva que abren las reflexiones emprendidas en este capítulo, el estudio de este tipo de interrogantes constituye un terreno en el que necesariamente debe escarbar el epistemólogo.

Por supuesto, a nadie se le esconden las enormes dificultades que aguardan a quien aspire a profundizar en estas cuestiones. La reflexión sobre lo que aquí hemos denominado *cogito* constituye el punto de enlace entre la epistemología y la filosofía primera, entendida ésta como el estudio de los fundamentos de toda donación de sentido. La alusión al *cogito* introduce el tema de la subjetividad, el cual trae de la mano asuntos tan importantes como, por ejemplo, la discusión de la voluntad o de la libertad del sujeto del conocimiento. Con ello vuelven a aparecer cuestiones que ya habíamos abordado en el capítulo tercero, al reflexionar sobre las posibilidades de plantear y superar el escepticismo hermético. En último término, ninguna

reflexión epistemológica estará completa sin un estudio en profundidad de la naturaleza, capacidades y limitaciones del sujeto del conocimiento

## 7. Conclusión

En este capítulo he abordado las consecuencias de la aproximación de Bonjour a la epistemología. A pesar de todas las dificultades y cuestiones no resueltas, considero su planteamiento general enormemente convincente. En particular, y ésta es otra de las razones de haber escogido a Bonjour para discutir la tarea de la epistemología y su alcance, comparto su reconocimiento de que el escepticismo representa un reto importante para la posibilidad de construir una teoría del conocimiento. El hecho de tomarse en serio el escepticismo supone una continuidad con la postura clásica en epistemología de la que, hasta cierto punto, fueron partícipes Moore y Wittgenstein.

Sin embargo, aceptar la gravedad de los argumentos escépticos o, al menos, de algunos de ellos, no constituye una reacción común entre las epistemologías contemporáneas de la tradición analítica. Como he mencionado en otras ocasiones, no todas las teorías del conocimiento propuestas dentro de la corriente filosófica contemporánea de tradición analítica aceptan que el escepticismo presente un desafío real para la epistemología ni, menos aún, que ésta deba intentar solucionarlo. Este hecho y sus motivaciones serán tema de estudio en el siguiente y último capítulo de esta investigación.

Mencionaré aquí, por lo llamativo de su planteamiento en torno al escepticismo y por la influencia que han tenido en esta investigación, dos posturas en concreto. Por un lado, cierta rama de la filosofía de inspiración analítica intenta dar salida a los problemas escépticos planteados en este capítulo, a base de restar importancia a estos mismos problemas. Según esta perspectiva, la epistemología hace bien en intentar formular las condiciones y definiciones de conocimiento. Pero incurre en un grave error, imposible de solventar, cuando se pregunta, de manera reiterada, por las condiciones de posibilidad del conocimiento:

Los filósofos avanzan o reiteran una cuestión, normalmente acerca de la justificación, hasta que no pueden encontrar ya ninguna respuesta satisfactoria. Al intentar justificar el principio o posición alcanzada, fracasan o reintroducen de manera encubierta el mismo resultado que obtuvieron antes. Esto les lleva a proclamar la crisis de la filosofía o de la

razón se alcanza un punto irracional que no puede justificarse a su vez. La razón se ve forzada de este modo a pararse.

¿Qué esperaban? O la cadena de la justificación [ ] continúa indefinidamente, o se cierra en un círculo, o alcanza un final [ ]. ¿Qué resultado no constituiría una crisis? Parece plausible que la filosofía tenga como tarea el descubrimiento de las verdades más profundas, la búsqueda de principios justificatorios tan primitivos que no se deriven de ningún otro, lo suficientemente profundos para responder de sí mismos. Alcanzarlos debería ser la meta de la filosofía, de manera que cuando esa situación se da en algún tema o área, en vez de una crisis, deberíamos anunciar un triunfo (Nozick 1981, 137-8)

Por otro lado, una manera distinta de cosechar algún éxito frente a las dificultades escépticas, consiste en abonar la estrategia emprendida por cierta rama del fundacionalismo. Los fundacionalistas se dieron cuenta de que la autojustificación, o la justificación por apelación a lo dado y demás formas similares de justificar las llamadas proposiciones básicas eran, en realidad, ficticias. Su propuesta reside, entonces, en declarar que el llamado fundamento no es proposicional, sino que consiste en ciertas *acciones* o *prácticas* que no necesitan ser justificadas. Los defensores de este planteamiento proclaman así la existencia de un fundamento no-proposicional para la justificación epistémica.

Pues bien, la naturaleza de esta investigación doctoral puede interpretarse a la luz de estas dos aproximaciones. Espoleada por los intentos de restar importancia al reto escéptico, el objetivo de este trabajo era profundizar en las razones por las que el escepticismo, tanto el locuaz como el hermético, había sido tachado de inválido por buena parte de la filosofía de tradición analítica. De ahí la atención prestada a la segunda de las propuestas mencionadas. El estudio de Moore y Wittgenstein, así como de la teoría epistémica del significado se enmarca, pues, en el interés por comprender el alcance de la apelación a las prácticas dentro de la epistemología de corte analítico. Es el momento ahora de pasar a estudiar algunos desarrollos actuales que avanzan en la dirección del rechazo del escepticismo. Como veremos, ninguna de estas derivaciones contemporáneas se muestra interesada por las preocupaciones que sirvieron de motivación a BonJour y a este capítulo, sino que sus propuestas más significativas se encaminan por otros derroteros.

## CAPÍTULO 8

---

### DONDE SE CONCLUYE Y DA FIN A ESTA HISTORIA

*Habe nun, ach! Philosophie,  
Juristerei und Medizin  
Und leider auch Theologie  
Durchaus studiert, mit heissem Bemühn  
Da steh ich nun, ich armer Tor!  
Und bin so klug als wie zuvor,  
Heisse Magister, heisse Doktor gar,  
Und ziehe schon an die zehen Jahr  
Herauf, herab und quer und krumm  
Meine Schüler an der Nase herum --  
Und sehe, dass wir nichts wissen können  
Das will mir schier das Herz verbrennen*

*(Goethe, Faust)*

#### 1. Introducción

La filosofía no siempre consiste en responder de manera clara a preguntas claras, sino en comprender la dificultad y la profundidad de los problemas filosóficos. De ahí que la intención de esta tesis no haya sido tanto intentar confirmar o refutar el escepticismo, cuanto avanzar en la descripción de su problemática. Esta descripción ha de completarse con una referencia a algunas de las líneas de investigación en torno al escepticismo que actualmente dominan el panorama epistemológico de corte anglosajón. De ello se ocupa esta última sección que no pretende trazar un panorama exhaustivo, sino abundar en el cambio de perspectiva que se ha producido en los últimos años respecto al tradicional tratamiento del escepticismo.

El estudio de las distintas posiciones epistemológicas en la filosofía anglosajona contemporánea permite sopesar una gran variedad de argumentos a favor y en contra del escepticismo, así como reflexionar sobre

nuevas y fructíferas estrategias de solución. Pero lo más interesante para nuestra investigación es comprobar cómo muchas de las discusiones actuales comienzan con una redefinición del conocimiento deudora de planteamientos anteriores. A la postre, estas propuestas contemporáneas resultan incomprensibles si no se tiene en cuenta el trasfondo teórico a partir del cual han surgido. En este sentido, espero que el hilo argumental desarrollado en los capítulos previos sirva ahora para esclarecer los puntos de partida y los presupuestos tácitos de las posiciones que a continuación presento.

## 2. El externalismo

El giro externalista en teoría del conocimiento, iniciado por pensadores como Fred Dretske (Dretske 1971, 1981), David Armstrong (Armstrong 1973) o Alvin Goldman (Goldman 1979, 1986), y continuado después en diferentes direcciones, supone un aspecto importante del rechazo al escepticismo que ha venido gestándose en los últimos años en una rama importante de la tradición analítica.<sup>15</sup> Esta postura rompe con el supuesto internalismo inherente a la epistemología de tipo cartesiano, según el cual para que un sujeto esté justificado, es necesario que tenga acceso cognitivo a aquello que le permite estarlo. Dicho de otro modo, las condiciones de justificación han de ser "internas" a la perspectiva cognitiva del sujeto en cuestión. Así pues, de acuerdo con la perspectiva internalista, para que un sujeto esté justificado, hace falta que sepa que lo está.

Por el contrario, el externalismo sostiene que para que un sujeto esté justificado en sostener una creencia, no es imprescindible que tenga acceso a todas las condiciones de justificación -- ni siquiera, en la versión más radical de este movimiento, que sea capaz de acceder a ninguna de ellas. En realidad, estas condiciones pueden ser -- en la versión extrema, han de ser -- "externas" a su perspectiva cognitiva. De lo que se deduce que para que un sujeto tenga justificación, no es necesario que sepa que la tiene. Un resumen del ataque externalista al internalismo nos lo ofrece William Alston en su influyente artículo "Level-Confusions in Epistemology".

---

<sup>15</sup> Resulta sugerente la negativa de Barnes a considerar la propuesta externalista como una novedad de la epistemología analítica. Según él, el externalismo está ya presente en los griegos. Para más información sobre esta cuestión, puede consultarse (Barnes 1990).



Se supone equivocadamente que para que la creencia de *S* en *p* esté inmediatamente justificada, es necesario que la creencia de orden superior *S* *esta justificado en creer p*, o *S* *conoce p*, esté ella misma inmediatamente justificada. O, incluso más equivocadamente, que en esto consiste la justificación inmediata de la creencia de *S* en *p* (Alston 1980, 136)

Una de las razones por las que el externalismo aparece como una alternativa plausible en teoría del conocimiento, es su evidente capacidad para detener la arremetida escéptica, éxito que no consigue cosechar tan fácilmente el internalismo. En el capítulo dedicado a *BonJour*, tuvimos oportunidad de analizar las dificultades que el escepticismo presenta al internalismo, derivadas principalmente de la imposibilidad de satisfacer hasta el final el requisito de acceso cognitivo a lo que confiere la justificación. El argumento discurría de la siguiente manera. A fin de tener justificación para creer que *p*, mi creencia en *p* debería cumplir las condiciones impuestas por algún principio de justificación pertinente. Sólo puedo tener justificación para esa creencia original, si tengo justificación para creer que existe un principio de justificación válido que se aplica a la creencia original. Pero a fin de tener justificación para sostener esa creencia ulterior, debe existir un principio de justificación que pueda satisfacerse en ese caso. Pero sólo puedo tener justificación para esa creencia ulterior, si tengo justificación para creer que existe un principio de justificación válido que se aplica a ella, etc.

Este razonamiento en serie remeda el conocido problema del criterio, de manera que o bien se vuelve a una premisa anterior, en cuyo caso la justificación es circular, o bien se sigue indefinidamente o se para en algún punto arbitrario, en cuyo caso no parece haber justificación alguna. Pues bien, este tipo de enredo le parece al externalismo fruto de una mera confusión, tal como explica de nuevo Alston:

Según el propio argumento, mi justificación para creer que *p*, depende de la existencia de un principio epistémico válido que se aplique a mi creencia en *p*. Por lo que mientras haya un principio así, la creencia estará justificada, con independencia de si sé algo acerca de ese principio, y de si tengo justificación para suponer que existe tal principio. Para lo que sirve esta última justificación no es tanto para tener justificación en creer que *p*, sino para tener justificación en sostener la creencia de orden superior de que *tengo justificación para creer que p*. Puedo tener justificación para sostener una creencia de orden superior sólo si tengo justificación para suponer que exista un principio de ese estilo. Pero sólo por una confusión de niveles podría alguien suponer que se requiere esta última justificación a fin de tener justificación para sostener la creencia original de nivel inferior. Por

consiguiente, el regreso no comienza, en realidad, nunca (Alston 1980, 148)

A raíz de esta argumentación, el externalismo declina preocuparse por el escepticismo -- al menos, por el escepticismo que está asociado al problema del criterio. Basta con rechazar el internalismo, a saber, la tesis de que a fin de tener justificación para creer que  $p$ , hemos de saber que la poseemos, para no vernos envueltos en las trampas escépticas. A pesar del atractivo de esta argumentación, sin embargo, quizá no esté tan claro cómo puede el externalismo eludir el problema escéptico. No sólo por la polémica afirmación de que no es necesario saber que se conoce para conocer algo -- de esta tesis nos ocuparemos después--, sino también porque tan pronto como el externalismo especifica un poco más sus propuestas, le surgen interrogantes desde el lado escéptico. Veámoslo a continuación.

### 3. El fiabilismo

Existen muchas maneras de desplegar la visión externalista de la justificación epistémica, pero la versión más influyente es, sin duda, el "fiabilismo" (*reliabilism*). Según éste, un sujeto tiene justificación cuando su creencia ha sido producida o causada por un proceso, normalmente psicológico, que permita suponer con suficiente confianza que la creencia que resulta como consecuencia causal de ese proceso psicológico, es verdadera. Dicho de otro modo, la creencia adquiere un estatus epistémico favorable por tener un vínculo fiable con la verdad. Al igual que un termómetro que funciona bien indica de manera fiable la temperatura, la creencia válida o justificada indica de modo fiable la verdad (Armstrong 1973). Por consiguiente, si el proceso de adquisición de la creencia es fiable, entonces el sujeto tiene justificación para sostenerla.

De lo anterior se deduce que a fin de decidir si el sujeto tiene justificación para sostener una creencia, no es necesario que investiguemos si sabe que la creencia indica la verdad, sino que basta con que atendamos al proceso que da lugar a la creencia. Si admitimos, por ejemplo, que la memoria es un proceso fiable de transmisión de información, aceptaremos entonces que un sujeto tiene justificación para creer un axioma matemático cuya demostración comprendió en algún momento del pasado, incluso si no recuerda ahora exactamente en qué consistía la prueba. En cambio, si el sujeto deduce una tautología a partir de un razonamiento inválido, no

tendría entonces justificación para sostenerla, aunque su creencia sea verdadera

De esta manera, el fiabilismo logra sortear muchos de los agujeros negros por los que se colaba el escepticismo. Típicamente, permite considerar que el sujeto tiene justificación y, a la postre, conocimiento, aunque él no sepa que los tiene. Cualquiera que sean los problemas con los que topa el conocimiento de segundo orden o reflexivo, éstos no tienen por qué afectar a la posibilidad de conocimiento de primer nivel o inmediato. Pero es que, además, el fiabilismo no tiene ningún problema en reconocer que puede darse conocimiento reflexivo. El único requisito para ello es que el sujeto atienda al proceso de formación de su conocimiento, y descubra su validez, lo cual es teóricamente posible según los esquemas externalistas.

Por supuesto, en este punto basta con que los adversarios del fiabilismo invoquen la familiar hipótesis del sueño o del genio maligno para que consigan socavar la confianza fiabilista. Así, en un mundo que funcionara conforme a esas hipótesis, los procesos que normalmente consideramos fiables, dejarían de serlo. Desde esta postura, suponer que ciertos procesos son válidos es, sencillamente, una petición de principio.

Ahora bien, los partidarios del fiabilismo no se han dejado amedrentar por esta acusación. De hecho, una de las maneras como el fiabilismo ha intentado escapar a esta objeción ha sido rechazar que la introducción de las hipótesis escépticas sea un dato relevante para el análisis del conocimiento. Esta afirmación se enmarca dentro de la llamada teoría de las alternativas relevantes

#### **4. La teoría de las alternativas relevantes**

En realidad, el punto de vista según el cual la justificación no implica eliminar todas y cada una de las posibles maneras de estar equivocado, sino sólo ciertas alternativas relevantes, podía encontrarse ya en Wittgenstein, tal y como vimos en el capítulo dedicado a él, y está también presente en John Austin (Austin 1961). Recientemente, Fred Dretske (Dretske 1970) y Robert Nozick (Nozick 1981) han desarrollado ideas similares. En concreto, según estos dos pensadores, los argumentos que a partir de mi incapacidad para determinar si soy un cerebro en una cubeta, concluyen mi desconocimiento de hechos ordinarios acerca del mundo, presuponen un principio de conocimiento, que explicaré más adelante, según el cual el "conocimiento está cerrado bajo implicación lógica conocida" (*closed under known logical*

*implication*). Sin embargo, Dretske y Nozick sostienen que a pesar de su plausibilidad, este principio no es realmente válido. En lo que sigue, nos vamos a ocupar de la manera como Dretske argumenta esta cuestión, si bien Nozick alcanza una conclusión parecida mediante un razonamiento algo diferente

Así pues, la discusión de Dretske en torno a si la justificación requiere o no eliminar todas las contraposibilidades gira en torno al principio de "cierre epistémico" (*epistemic closure*). Este principio dice así

1ª premisa Sé  $p \rightarrow$  Sé  $q$

2ª premisa Sé  $p$

Conclusión Sé  $q$

Para facilitar la discusión, reformularé este principio utilizando la regla de introducción del implicador del modo siguiente (Sé  $p \rightarrow q \wedge$  Sé  $p$ )  $\rightarrow$  Sé  $q$ . Pues bien, supongamos que sustituimos  $p$  y  $q$  por las siguientes oraciones:

$p$  "Estoy sentada delante de mi ordenador ahora "

$q$  "No soy un cerebro en una cubeta "

Como resultado de aplicar el principio de cierre epistémico a estas oraciones, tendríamos el siguiente razonamiento: si sé que estar sentada frente al ordenador implica que no soy un cerebro en una cubeta, y si sé que estoy sentada delante de mi ordenador ahora, entonces sé que no soy un cerebro en una cubeta. No obstante, el escéptico emplea el principio de cierre epistémico y las contraposibilidades para construir este mismo argumento en sentido inverso, a saber pero no sé, ni puedo saber, que no soy un cerebro en una cubeta, luego no sé que estoy sentada delante de mi ordenador ahora. En realidad, el escéptico acepta el principio de cierre epistémico, pero niega que se cumpla su conclusión. Esto le sirve para extraer por *modus tollens* una conjunción que, mediante las leyes de Morgan, puede ser transformada en una disyunción

(Sé  $p \rightarrow q \wedge$  Sé  $p$ )  $\rightarrow$  Sé  $q$

$\neg$ (Sé  $q$ )

$\neg$ (Sé  $p \rightarrow q \wedge$  Sé  $p$ )

$$\neg \text{Sé } (p \rightarrow q) \vee \neg \text{Sé } p$$

Tras alcanzar esta conclusión, el escéptico sólo tiene que recordar que es imposible negar el primer término del disyuntor -- dado que es imposible negar que saber que estoy sentada frente al ordenador, implica que no soy un cerebro en una cubeta. Esto le permite por silogismo disyuntivo afirmar el segundo término:

$$\begin{aligned} &\text{Sé } (p \rightarrow q) \text{ y concluir, por tanto,} \\ &\neg \text{Sé } p \end{aligned}$$

Luego la conclusión escéptica es que no sé que estoy sentada frente al ordenador ahora. En este punto y dado que la deducción lógica del escéptico es impecable, al anti-escéptico sólo le resta una posibilidad, a saber, sospechar del propio principio de cierre epistémico. De ahí que a pesar de su aparente plausibilidad, la utilización de este principio haya sido objeto de disputa.

En efecto, Dretske enfatiza que para poder aplicar el principio de cierre epistémico, no es suficiente con que  $p$  implique  $q$ , sino que es necesario que el sujeto *conozca* que  $p$  implica  $q$ . En caso contrario, podría pasar que  $p$  implicara  $q$ , que el sujeto supiera que  $p$ , sin que, a pesar de todo, ella supiera que  $q$ , precisamente porque desconociera que  $p$  implica  $q$ . Es verdad que cuando  $q$  es una consecuencia lógica directa de  $p$ , esto no suele pasar. Pero cuando la relación entre las proposiciones es más compleja, puede ocurrir que el sujeto no sepa todas las implicaciones de una determinada proposición. En resumen, no hay que suponer que si  $p$  implica  $q$ , entonces el sujeto sabe que  $p$  implica  $q$ . Esta advertencia resulta fundamental porque, según Dretske, sólo es válido aplicar el principio de cierre epistémico si el sujeto sabe que  $q$  es una consecuencia necesaria de  $p$ .

Además de señalar este requisito, Dretske enfatiza que no es cierto que el principio de cierre epistémico se pueda aplicar a todas las situaciones que cumplen la restricción mencionada en el párrafo anterior, es decir, que baste con que el sujeto sepa que  $q$  es una consecuencia necesaria de  $p$ . En particular, y retomando el tema que a nosotros nos interesa, este principio no se puede aplicar en el caso de las contraposibilidades.

Rechazo el principio que [el escéptico] usa para alcanzar la conclusión -- el principio de que si no sabes que  $q$  es verdad, cuando conoces que  $p$  implica  $q$ , entonces no sabes que  $p$  es verdad (Dretske 1970, 1016)

Para poder explicar por qué rechaza Dretske el principio de cierre epistémico, hemos de entrar en algunos tecnicismos propios de su teoría, en particular, en la noción de "operador epistémico". Un operador es una cláusula que, unida a un enunciado, opera sobre él para generar otro enunciado. Se trata de cláusulas como "es necesario que", "es posible que", "es verdad que", etc. Ejemplos de operadores epistémicos serían, pues, "tener razones para creer que", "saber que", "explicar que", etc. Una segunda noción necesaria para entender su argumentación, es la de "penetrabilidad de un operador". Un operador es completamente penetrante cuando cumple la siguiente propiedad: si  $p$  implica  $q$ , entonces  $O(p)$  implica  $O(q)$ , donde "O" es el operador. Para el caso del operador epistémico "saber que", por ejemplo, la propiedad de penetrabilidad significaría que si  $p$  implica  $q$ , entonces saber que  $p$  implica saber que  $q$ . Pues bien, la tesis de Dretske es que los operadores epistémicos no son "completamente penetrantes".

Los argumentos escépticos tradicionales explotan precisamente aquellas consecuencias de una proposición en las que los operadores epistémicos no penetran. Es decir, justo aquellas consecuencias que distinguen los operadores epistémicos de los operadores completamente penetrantes (Dretske 1970, 1012).

Esta afirmación implica que en el caso de los operadores epistémicos, el valor epistémico de una proposición no atraviesa la implicación, esto es, que no es verdad que el valor epistémico de  $p$  se corresponda con el valor epistémico de las consecuencias conocidas de  $p$ . En particular, para el caso del operador "saber que", la tesis de Dretske comporta que el que un sujeto sepa que  $p$ , no implica que sepa que  $q$ , incluso si tenemos en cuenta la restricción anterior, a saber, que el sujeto sepa que  $p$  implica  $q$ .

La cuestión puede ponerse de esta manera. Hay ciertas presuposiciones asociadas con un enunciado. Pero aunque la verdad del enunciado implica la verdad de estas presuposiciones, éstas no forman parte de aquello *sobre lo que operan* nuestros operadores epistémicos cuando operan sobre el enunciado. Los operadores epistémicos no *penetran* estas presuposiciones (Dretske 1970, 1014).

Obviamente, esta tesis tiene consecuencias inmediatas para la evaluación de las hipótesis escépticas. En efecto, las contraposibilidades

presuponen que los operadores epistémicos y, en concreto, el operador "saber que", son completamente penetrantes. Dicho de otra manera, los argumentos escépticos asumen que el operador "saber que" penetra en todas las consecuencias conocidas de una proposición. Así, por ejemplo, al sostener que debemos saber que no estamos soñando, antes de poder saber que, por ejemplo, estoy en la biblioteca, se supone que, puesto que estar en la biblioteca implica que no estoy soñando, entonces saber que estoy en la biblioteca, implica saber que no estoy soñando. Pero, por la misma hipótesis, no puedo saber que no estoy soñando. Luego no puedo saber que estoy en la biblioteca. En definitiva, el escéptico necesita aceptar la tesis de la penetrabilidad de los operadores epistémicos para poder montar su argumento.

La aceptación del principio de cierre epistémico es también indispensable si transformamos ligeramente el argumento escéptico anterior de la siguiente manera. Si un sujeto no sabe si  $q$  es verdadera o no, entonces, por todo lo que ella sabe,  $q$  bien podría ser falsa. Pero si  $q$  es falsa, entonces  $p$  también sería falsa. Por tanto, por todo lo que ella sabe,  $p$  podría ser falsa. Así que el sujeto no sabe que  $p$  sea verdadera.

Pues bien, tras explicar la tesis de Dretske, todavía faltan por detallar las razones por las que él niega que los operadores epistémicos sean penetrantes. Para apoyar esta tesis, Dretske se fija en lo que, según él, hacemos en nuestras prácticas cotidianas. La cuestión no es tanto que normalmente no se pida que seamos capaces de demostrar que no estamos soñando, sino que se dé por supuesto que no lo estamos, puesto que, como bien reconoce Dretske, esto no significa que sepamos que no estamos soñando:

Lo cierto es que habitualmente damos por supuesto esas cuestiones y, aunque normalmente tenemos *buenas* razones para hacer esas asunciones rutinarias, no creo que esas razones sean lo suficientemente buenas [ ] como para decir, en la situación concreta en la que nos encontremos, que *sabemos* que las condiciones son normales (Dretske 1970, 1015)

La verdadera cuestión, y en esto consiste la originalidad de Dretske, es que el hecho de que no sepamos que no estamos soñando o que las condiciones son normales, *no* impide que sepamos aquello que normalmente decimos saber:

Lo que sugiero es que simplemente admitimos que *no* sabemos que algunas de estas sorprendentes "alternativas escépticas" *no* son el caso

Pero me niego a admitir que no sabemos lo que en un principio dijimos que sabíamos (Dretske 1970, 1016)

Con esta sorprendente declaración, Dretske reconoce no poder eliminar la hipótesis escéptica, pero considera que esta alternativa no debe preocuparnos. De esta manera, traslada el núcleo del asunto a la discusión del problema de las alternativas relevantes. Una alternativa relevante es una "alternativa que podría haberse realizado en las circunstancias existentes si el estado actual de cosas no se hubiera materializado" (Dretske 1970, 1021). Así pues, la crítica de Dretske a la utilización de las hipótesis escépticas reside en que su afán por cambiar el contexto en el que normalmente nos encontramos, impide que tomemos ninguna decisión acerca de las conclusiones que pudieran seguirse de ello. Al fin y al cabo, si hemos de suponer que nuestro panorama cambia de una forma tan radical, ¿por qué no pensar, incluso, que también nuestro lenguaje podría estar afectado? Pero, en ese caso, nada de lo que dijéramos tendría el sentido que pensábamos que tenía:

Saber que  $x$  es  $A$ , es conocer que  $x$  es  $A$  dentro de un marco de alternativas relevantes,  $B$ ,  $C$  y  $D$ . Este conjunto de contrastes, junto con el hecho de que  $x$  sea  $A$ , sirve para definir qué es lo que conoce alguien que sabe que  $x$  es  $A$ . No se puede cambiar este conjunto de contrastes sin cambiar lo que se dice de una persona que conoce que  $x$  es  $A$ . Tenemos maneras sutiles de cambiar esos contrastes y, por tanto, de cambiar lo que se dice de una persona que conoce, *sin cambiar la proposición que usamos para expresar lo que conoce* (Dretske 1970, 1022)

En definitiva, a pesar de la plausibilidad que acompaña al principio de cierre epistémico, Dretske afirma que su validez es cuestionable en ciertos contextos. Así, una comprensión adecuada de cómo el conocimiento y la justificación dependen de la exclusión de las alternativas relevantes, muestra que no aplicamos el principio de cierre epistémico de modo general. Mediante esta observación, Dretske logra salvaguardar las afirmaciones ordinarias de conocimiento frente a las amenazas escépticas, aunque reconozca, en último término, que las hipótesis escépticas que diseñan situaciones de error no pueden ser completamente eliminadas.

Dada la extensión de los párrafos anteriores, quizá sea útil recoger aquí el resumen que Stewart Cohen ofrece de la argumentación basada en la utilización de la noción de alternativa relevante para criticar el escepticismo:



Según la teoría de las alternativas relevantes, podemos conocer una proposición  $p$  sin saber que alguna alternativa no relevante a  $p$  es falsa. Pero dado que una alternativa  $h$  a  $p$  es incompatible con  $p$ , entonces  $p$  implicaría de un modo trivial  $\neg h$ . Así, será posible conocer una proposición sin conocer otra proposición trivialmente implicada por ella [ ] Esto contiene una violación del principio de cierre epistémico (Cohen 1993, 432)

Obviamente, una de las mayores dificultades de este tipo de aproximación es dilucidar qué cuenta como alternativa relevante. Al fin y al cabo, y como era de esperar, no resulta en absoluto sencillo precisar de modo satisfactorio esta noción. En relación con esta dificultad, Cohen señala lo siguiente

¿Qué importancia tiene este problema para la teoría de las alternativas relevantes? La respuesta depende de cómo construyamos la teoría. Si suponemos que la teoría ha de darnos un análisis del conocimiento, entonces la falta de criterios precisos para definir la relevancia constituye, sin duda, un problema serio. En cambio, si tenemos en cuenta que la teoría ofrece una respuesta a los argumentos escépticos, podríamos argumentar entonces que esta dificultad tiene poca importancia en comparación con el éxito de conjunto de la teoría (Cohen 1993, 432)

A pesar de estas buenas intenciones, la aproximación al escepticismo mediante el análisis del principio de cierre epistémico es, por supuesto, un asunto enormemente polémico, sobre el que también pueden consultarse los artículos de (Brueckner 1991), (Craig 1989), (Yourgrau 1983) y (Johnsen 1987).

## 5. El carácter contextual del conocimiento

La teoría de las alternativas relevantes contiene un aspecto que resulta crucial para el tratamiento del escepticismo. Me refiero a su defensa del carácter contextual del conocimiento. En efecto, reconocer que ciertas alternativas son o no relevantes en un cierto caso, implica considerar que éstas dependen tanto de lo que haya que conocer como de la situación en la que se esté. De ahí que una de las razones por las que Dretske rechazaba la hipótesis escéptica se debía a que no podíamos aceptar un cambio de contexto tan radical que llegara incluso a afectar al conjunto de nuestro

lenguaje Una alternativa así no era -- esto es, no convenía que fuera -- relevante

En realidad, la defensa del carácter contextual del conocimiento es una característica general del externalismo, ya que sostener que la justificación de una creencia depende del proceso que la produce, obliga a prestar atención al contexto en el que esta creencia se produce. Así, afirmar que la condición de justificación está sujeta a variaciones dependientes del contexto del discurso, permite negar que la justificación requiera, en ciertos contextos, eliminar todas y cada una de las *posibilidades lógicas* de estar equivocado, de manera que sólo sea necesario eliminar las alternativas relevantes. Desde esta perspectiva, las hipótesis escépticas no son, por supuesto, posibilidades relevantes. En definitiva, la tesis de las alternativas relevantes no es sino una de las aplicaciones anti-escépticas de una defensa del carácter contextual del conocimiento inherente al externalismo.

Pero en relación con la defensa del carácter contextual del conocimiento cabe mencionar también la influyente propuesta de buscar una definición del conocimiento a la medida de las prácticas cotidianas (Goldman 1979). Esta línea de argumentación ha servido para defender, por ejemplo, que cualquier definición del conocimiento que apele a la certeza absoluta, es una definición artificial que responde sólo a las aspiraciones de una determinada comunidad de teóricos, los filósofos, pero que no se corresponde con la noción de conocimiento que manejamos en nuestra vida cotidiana, con el agravante de que una definición de conocimiento que incluya como condición necesaria la certeza absoluta, termina abriendo la puerta al escepticismo. La amenaza se soluciona, entonces, negándose a aceptar una noción de conocimiento tan exigente que haga imposible su cumplimiento, y apelando a que no es así como normalmente utilizamos el lenguaje.

En efecto, imaginemos a un epistemólogo que defienda que la condición de justificación sólo se satisface si el sujeto está completamente seguro de su creencia, es decir, si cree con certeza una determinada proposición. Ésta es la postura adoptada, por ejemplo, por Peter Unger en (Unger 1971). Según él, la certeza es un término absoluto que se satisface por completo, o no se satisface. Al igual que sólo calificamos de "lisa" una superficie completamente pulida, no llamamos "cierta" a ninguna proposición respecto de la cual quepa albergar alguna duda. Pues bien, una noción de justificación así conduce a sostener que el escepticismo basado en las contraposibilidades amenaza la posibilidad de conocimiento de una manera directa y simple, puesto que desafía el conocimiento con certeza de un enorme número de proposiciones, prácticamente de todas o casi todas.

Desde esta perspectiva, la verdad de una proposición para la cual hay contraposibilidades no resueltas, por remotas que éstas sean, no podría conocerse.

Por el contrario, aquellos que sostienen que el epistemólogo debe aspirar a encontrar una noción de conocimiento que explique nuestras prácticas cotidianas, no las prácticas cerradas de un grupo de teóricos, considerarán errónea una definición de conocimiento basada en la certeza absoluta. Así, por ejemplo, tanto David Lewis en (Lewis 1979) como Dretske en (Dretske 1981) consideran que Unger se equivoca al pensar que las condiciones para aplicar los llamados términos absolutos, son ajenas al contexto en el que se utilizan. En la analogía de Dretske, si bien es cierto que para que algo esté vacío, no debe haber nada dentro, también es cierto que lo que cuenta como "nada" es algo distinto cuando hablamos de un almacén o cuando nos referimos a una cámara de vacío

## 6. El falibilismo

Las reflexiones anteriores trazan el camino a otra cuestión candente. Es cierto que una definición del conocimiento demasiado exigente que contenga una condición de justificación difícil, incluso imposible, de cumplir, hace prácticamente inevitable la aparición del escepticismo. El ideal de evidencia apodíctica pone al epistemólogo contra las cuerdas, y convierte a la epistemología en una actividad hercúlea. O más precisamente, en una tarea digna de Sísifo, dado que el edificio del conocimiento se viene abajo cada vez que el epistemólogo intenta colocar la última piedra que con tanto esfuerzo había acarreado hasta la cima.

Una forma de liberar al epistemólogo de esta expectativa sin fin, es abandonar el afán de búsqueda de un conocimiento completo y proclamar, en su lugar, que el concepto de justificación no es categórico, sino esencialmente gradual (Haack 1993, 20). Según esta postura, no hay un punto de separación claramente identificable entre la posesión de conocimiento y su carencia. La justificación se concibe, en cambio, como una línea continua en la que, a medida que se avanza, se satisfacen mejor los requisitos de justificación, y más adecuado resulta decir que se conoce. Esta aproximación gradual al conocimiento permite desechar buena parte de la argumentación escéptica, puesto que la carencia de una justificación completa no indica que no haya justificación suficiente. Pero tiene el inconveniente de levantar acusaciones de petición de principio por su parte,

dato que siempre cabe sospechar que la noción de justificación gradual surge sólo para eludir el escepticismo

Otra forma de aligerar la pesada carga que lleva a cuentas el epistemólogo, es reducir el valor del conocimiento del mundo que puede obtenerse en cada caso. Se puede defender, entonces, que cualquier atribución de conocimiento actual puede ser revisada en un futuro. Incluso que haya de ser admitida, si procede, su invalidez. Esta línea de pensamiento, emprendida sobre todo por la filosofía de la ciencia, parece abrirse paso también en la teoría general del conocimiento. A este respecto, resulta necesario advertir que el falibilismo no pretende vaciar la noción de verdad, sino atacar la verdad dogmática, proponiendo en su lugar un conocimiento hipotético o conjetural. El objetivo es buscar, mediante aproximaciones tentativas y comunitarias, una verdad concebida, de un lado, como idea regulativa de nuestro comportamiento epistémico y, de otro, como límite ideal que nunca podremos alcanzar por completo. El progreso cognitivo humano se concibe, entonces, como una tarea colectiva que requiere la discusión racional. Somos conscientes de no poseer el exorcismo perfecto contra el genio maligno. Pero nos es posible convivir con él, porque podemos conjurarle una y otra vez a medida que se nos presenta.

## **7. ¿Nuevas perspectivas? La racionalidad epistémica *versus* la racionalidad práctica**

En relación con la extensión del sujeto de conocimiento a la colectividad, resulta interesante señalar también el siguiente asunto. La discusión sobre el escepticismo del mundo exterior en la epistemología contemporánea anglosajona se ha intentado zanjar a menudo rechazando la validez del denominado "modelo cartesiano". Según esta simplificación, a veces excesiva, del pensamiento de Descartes, la realidad se divide en dos ámbitos separados: uno interior, mental, privado o subjetivo y otro exterior, material, público u objetivo. Esta división lleva a considerar que el sujeto no tiene acceso directo a la realidad, sino que éste está mediado por sus representaciones. Cada sujeto vive encapsulado en sus propias ideas, y carece de la perspectiva o el criterio necesarios para revisar sus creencias. El espacio interior se convierte en la única sede legítima de certeza, pero ésta no puede llegar nunca a verificarse.

Desde esta perspectiva, el sujeto queda encerrado en un solipsismo metodológico que le dificulta la respuesta a dos preguntas igualmente

delicadas: ¿por qué he de suponer que existe algo más que la realidad mental? y, en caso de que exista algo al margen de esa realidad mental, ¿por qué he de suponer que tengo conocimiento de ello? La brecha radical entre el ámbito interior y el exterior hace necesaria la prueba de la existencia del mundo, y confiere peligrosidad al escepticismo

En consecuencia, los partidarios de una nueva manera de encarar el escepticismo optan por rechazar la teoría representacionalista, así como la supuesta división radical entre el ámbito exterior y el interior que la fundamenta. Así proceden, por ejemplo, Rorty en (Rorty 1979) y Williams en (Williams 1991), aunque con diferentes premisas y conclusiones. Si no existen algo así como dos cabos de la realidad, dice esta propuesta de evidentes tintes pragmatistas, inútil es pretender anudarlos. No hace falta ingeniárselas para enlazar la creencia subjetiva con la realidad objetiva, puesto que creencia y realidad forman un todo difícilmente troceable.

La premisa general de este planteamiento es que el ser humano interviene en la construcción del mundo exterior. Pero la interpretación de la realidad no enmascara ésta, sino que la posibilita. Las ideas no forman un velo deformador, sino una red que permite entender la realidad. En resumidas cuentas, no hay hecho sin teoría. Al rechazar la existencia de un espacio interior como supuesta sede de certeza, y negar la existencia de un abismo infranqueable respecto de la realidad exterior, el conocimiento del mundo deja de ser la cuestión enquistada y eterna a la que estábamos acostumbrados. En consecuencia, la tarea de la epistemología no consiste en resolver el problema del conocimiento, ya que el conocimiento no constituye ningún problema. Más que discutir su posibilidad, habría que discutir sus condiciones y su definición.

Mediante esta aproximación, el sujeto del conocimiento se concibe ahora como un sujeto que actúa y se ve sometido a las reglas de comportamiento que imperan en una determinada colectividad. Así, no tiene sentido hablar de un sujeto solipsista que, recluido en su perspectiva individual y subjetiva, se pregunta cómo superar la tradicional distinción entre esencia y apariencia. La salida a esta situación pasa por señalar las condiciones de posibilidad de nuestra propia capacidad de expresión y comprensión. El funcionamiento del lenguaje requiere la existencia de nociones como referencia, verdad y justificación. Pero estas nociones son internas a un marco de pensamiento, y cobran sentido por relación a él. Los juicios dejan de ser una cuestión individual, y remiten ahora a la comunidad de pertenencia. Lo que valida determinadas afirmaciones sobre la existencia del mundo y de mí misma, es el propio lenguaje intersubjetivo junto con las prácticas que lo hacen posible y en las que se expresa. Es así como la

aproximación pragmatista a la epistemología abre las puertas a una nueva consideración del escepticismo. En resumen, el escepticismo va en contra de todas nuestras reglas lingüísticas y de comportamiento

## 8. La crítica al voluntarismo doxástico

Los párrafos anteriores han aludido a distintas posturas que rechazan la peligrosidad del escepticismo. Sin embargo, no toda la filosofía anglosajona ha quedado deslumbrada por este tipo de análisis. A este respecto, cabe citar la vuelta a Hume de los llamados "Neo-escépticos" -- calificativo empleado por Michael Williams en (Williams 1991, xiii) -- entre los que podríamos citar a Richard Stroud en (Stroud 1984), Thomas Nagel en (Nagel 1986) o Peter Strawson en (Strawson 1985). Merece la pena introducir algunos comentarios sobre esta postura.

A lo largo de esta tesis me he referido en diversas ocasiones al problema de la separación entre las preocupaciones filosóficas y las cotidianas. Según esta distinción, a cada uno de estos ámbitos de sentido le corresponde una serie de cuestiones y respuestas, de manera que no todos los resultados válidos en un campo son aplicables al otro. En relación con el tema del escepticismo, y según hemos tenido ocasión de apreciar, la existencia de serias dificultades a nivel filosófico origina la sospecha de una imposible fundamentación definitiva del conocimiento. Al mismo tiempo, la ausencia de certezas epistemológicas tropieza, paradójicamente, con la presencia inevitable de convicciones que residen profundamente en nosotros, y cuyo papel va más allá de constituir "meras creencias".

Esta discusión nos conduce de nuevo al problema del voluntarismo doxástico, mencionado ya en anteriores capítulos. Si recordamos, Moore se hacía eco del hecho de que no siempre somos capaces de elegir a voluntad el tipo de creencias a las que nos adherimos, sino que éstas nos vienen, por decirlo así, impuestas. Algo semejante apuntaba Wittgenstein al sugerir que no está en nuestro poder elegir el ámbito de certeza que nos corresponde en cada caso. En verdad, quizá sea ésta la principal baza en contra del escepticismo, como lúcidamente enfatizó ya Hume.

Si en este momento se me preguntara si creo sinceramente en este argumento, que con tanto trabajo parezco inculcar a los demás, y si soy realmente uno de esos escépticos que mantienen que todo es inseguro y que nuestro juicio no posee en *ninguna* cosa medida *alguna* de verdad ni de falsedad, replicaría que esa pregunta es completamente superflua, y que ni

yo ni ninguna otra persona ha sido nunca sincera y constantemente de esa opinión. La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir (Hume 1984, 315)

La presentación humeana, basada en la distinción entre el entendimiento y el conocimiento, por un lado, y la naturaleza y las creencias, por otro, parece impedir una concepción unificada de nuestra vida. Pero el enfrentamiento entre entendimiento y naturaleza se soluciona cuando nos damos cuenta de que ese ámbito previo constituido por creencias especiales es, en realidad, el fundamento de nuestra racionalidad. Así, cuando intentamos poner en duda nuestras creencias, descubrimos un punto de referencia de nuestra existencia, sin el cual el resto de nuestras acciones carece de sentido. A este ámbito previo es al que apuntan la noción cartesiana de *cogito*, la de certeza wittgensteiniana o la de a priori surgida en el capítulo dedicado a Bonjour. En consecuencia, mostrar que la teoría del conocimiento es posible en tanto que disciplina normativa, así como analizar cuáles son sus condiciones de posibilidad, exige una descripción en profundidad de cada una de esas nociones.

Esta observación recoge el trasfondo de buena parte de lo que se ha discutido en esta tesis. La discusión epistemológica nos conduce a la frontera del conocimiento, a la vez que nos hace conscientes de la existencia de esas mismas lindes. Por una parte, el estudio epistemológico permite adoptar una actitud prudente, a partir de la cual se puede poner freno a cualquier pretensión de vaciar el lenguaje de su sentido. La duda hiperbólica, lo que en otro lugar llamé escepticismo locuaz, no es posible, puesto que ni siquiera tenemos recursos lingüísticos para plantearla. El lenguaje no puede "irse de vacaciones", desconectarse sin más, olvidando su referencia a las formas de vida y a las actividades que lo sostienen. Por otra parte, ese mismo estudio epistemológico nos sitúa, en último término, ante la pregunta por los límites del lenguaje. En este punto, si bien la respuesta muestra la imposibilidad de conocer lo trascendente, esa misma advertencia indica ya el reconocimiento de su existencia. De esta manera, al reconocer la dificultad de soslayar el escepticismo hermético, la labor epistemológica logra curarnos de la mayor debilidad intelectual, la arrogancia. Al mismo tiempo, al revelar la necesidad de que exista un fundamento del lenguaje, consigue superar el nihilismo -- que no sólo niega que se conozca lo trascendente, sino incluso su existencia.

Pero, además, la tarea epistemológica nos sitúa ante la pregunta por la subjetividad. Es el sujeto quien decide ejercitar la duda o intentar salir de

ella. Es el yo quien escoge pensar las cuestiones epistemológicas. Dicho de otra manera, la epistemología tiene, como su primera condición de posibilidad, la iniciativa de la subjetividad. El estudio del escepticismo tiene la inmensa virtud de sacar a al luz esta prioridad del momento práctico. La confrontación con el escepticismo sirve también para paliar los excesos de una aspiración desmedida de autoconocimiento. La acción original del sujeto, aquella por la cual éste se posiciona e inicia la búsqueda de conocimiento, no puede, en último término, ser explicada. Hemos de suponer que tiene lugar y podemos, incluso, describir sus consecuencias, Pero no podemos indagar más allá en su origen. No estamos, pues, legitimados para decantarnos por una propuesta teórica concreta en relación con su génesis, es decir, no podemos dilucidar si es producto de una voluntad o fruto de una determinación.

Esta conclusión nos conduce de nuevo al tema con el que iniciábamos esta investigación y, también, este capítulo. Cuando en el primer capítulo anotábamos las condiciones de la definición de conocimiento, resaltando la importancia de la justificación, insistimos entonces en una cuestión esencial. Si hablamos de conocimiento, es porque consideramos que el sujeto puede hacer verdaderamente suyas sus creencias, apropiárselas. Sólo si las creencias no le vienen dadas, sino que el sujeto es capaz de adueñarse de ellas mediante una justificación, podremos admitir entonces que tenga conocimiento. La búsqueda de conocimiento tiene sentido únicamente si el sujeto no se encuentra obedeciendo a determinados estímulos, sino que puede escoger por sí mismo qué creer en función de unas garantías. En definitiva, sólo si existe una autoexigencia de responsabilidad epistémica, una voluntad de encontrar la verdad y de no conformarse con la apariencia de ella, nos jugamos algo en la discusión con el escepticismo.

Con todos estos elementos, sin embargo, hemos de hacer frente a la siguiente disyuntiva. De un lado, la referencia a la subjetividad constituye, a mi entender, un elemento esencial de la epistemología. De ahí la insatisfacción que producen las propuestas externalistas. La motivación principal del internalismo reside en la idea de que la justificación epistémica requiere que el sujeto esté en posesión de una razón para pensar que su creencia es verdadera. Si este requisito queda eliminado, entonces no podemos seguir considerando al sujeto responsable de sus conocimientos. Simplemente, le pasa que conoce, pero él no tiene nada que ver con ese hecho.

De otro lado, la propuesta internalista plantea también dificultades. En particular, el rechazo de la tesis del voluntarismo doxástico comporta



graves consecuencias para esta concepción de la epistemología. En efecto, si no es verdad que el sujeto puede elegir las creencias fundamentales -- aquellas que Wittgenstein englobaba bajo el nombre de "certeza" --, entonces se convierte en papel mojado la esperanza de adoptar una actitud epistemológica responsable, a partir de la cual podamos evaluar la validez de todas y cada una de nuestras creencias.

En consecuencia, el reconocimiento de que el sujeto no es responsable de su estado epistémico comporta un cuestionamiento de la propia noción de justificación internalista. Este punto ha sido desarrollado en detalle por Alvin Plantinga. Para él, el concepto de "justificación" resulta deudor de una concepción deontologista de la epistemología. Esta concepción supone que el sujeto es libre de escoger entre sus creencias y que, por lo tanto, tiene *deberes* y *obligaciones* epistémicas. Un sujeto epistémicamente responsable tiene el deber y la obligación de no prestar su asentimiento a ninguna creencia, a menos que tenga evidencia de su validez. El sujeto tiene justificación para su creencia cuando ajusta su comportamiento de manera que satisfaga su deber de asentir sólo a aquellas proposiciones que se le presenten con suficiente claridad y distinción. En cambio, si su elección es precipitada y errónea, puede ser acusado por ello:

Tenemos un deber doxástico o epistémico. El deber, por ejemplo, de no prestar nuestro asentimiento "a nada excepto a una buena razón". Actuar de acuerdo con estos deberes u obligaciones es estar en nuestro derecho, hacer sólo lo que es permisible, no ser objeto de acusación o desaprobación, no desobedecer ningún deber, ser dignos de aprobación deontológica. En resumen, estar *justificados*. De hecho, la propia noción de justificación epistémica tiene su origen en este ámbito de deber y permiso, de manera que es sólo por analogía como el término "justificación epistémica" se aplica de otras formas. En el fondo, la justificación epistémica *es* justificación deontológica, esto es, justificación deontológica en relación con la regulación de nuestras creencias. (Plantinga 1993, I 13-14)

La concepción deontológica de la tarea epistemológica, que Plantinga remonta a Descartes y Locke, representa el núcleo de la postura internalista. Según ésta, el hecho de tener o no justificación para sostener una creencia, depende exclusivamente del sujeto.

El internalista clásico piensa que cuando se trata de la justificación, no debemos confiar en la suerte. En este asunto, el destino está en nuestras manos. Puede que los dioses conspiren contra mí, que esté equivocado.

acerca de la existencia del mundo exterior, del pasado o de otras personas. Por todo lo que yo sé, podría ser un cerebro en una cubeta o la víctima de un genio maligno que disfruta engañándome. Pero aun así, todavía está en mi poder cumplir con mi obligación epistémica, hacer todo lo que está en mis manos para evitar el reproche. Tener justificación (a diferencia de, pongamos por caso, poseer una constitución física saludable) no es algo que le *suceda* a una persona, sino que es el resultado de sus propios esfuerzos. Quizás no sea mérito mío tener buenas digestiones o un carácter agradable, pero sí lo es tener justificación. Tal y como interpreta la situación el deontologista clásico, la justificación no es una cuestión de fe, sino de obras, por lo que el hecho de tener justificación o no, depende de nosotros (Plantinga 1993, I 15).

Sin embargo, Plantinga considera que la concepción deontologista es completamente errónea. Obviamente, su ataque se enmarca dentro de la revolución externalista que, como hemos visto, caracteriza buena parte de la epistemología analítica contemporánea. En concreto, la propuesta de Plantinga consiste en alejar las preocupaciones escépticas, mediante el recurso a la denominada "epistemología de la virtud".

## 9. La epistemología de la virtud

El núcleo teórico que subyace a este curioso apelativo es el siguiente:

Un sujeto está justificado en creer que *p* si y sólo si su creencia que *p* es el resultado del funcionamiento de sus virtudes intelectuales o facultades en un ambiente adecuado (Greco, 520).

Una virtud o facultad intelectual se define del siguiente modo:

Un mecanismo para generar y/o mantener creencias es una virtud intelectual, si y sólo si ese mecanismo sirve para creer proposiciones verdaderas y para evitar creer proposiciones falsas, dentro de un conjunto determinado de circunstancias (Greco, 520).

De estas definiciones se deduce que un mecanismo cognoscitivo es una virtud intelectual si podemos confiar en él. De ahí que la epistemología de la virtud constituya, en realidad, un tipo de fiabilismo, puesto que sostiene que una creencia está justificada si es el resultado de un mecanismo fiable que la conecta con la verdad. Lo que distingue a la epistemología de la

virtud de la teoría de la fiabilidad, es que la primera impone una restricción a la clase de proceso que puede dar lugar a una creencia justificada, mientras que, para la segunda, cualquier proceso cognitivo fiable es adecuado

Por supuesto, esta caracterización de la epistemología de la virtud se topa de lleno con el mismo problema que pone en aprietos a la teoría de la fiabilidad, a saber, el problema de la generalidad. La principal dificultad reside en especificar qué es un mecanismo adecuado, y cuál es un ambiente apropiado (Feldman 1985). Se puede demostrar que, dada cualquier creencia, siempre es posible imaginar un conjunto de circunstancias que la justifiquen. Consecuentemente, cualquier creencia es el resultado de un determinado proceso de formación de creencias. Pero cualquier proceso particular es una ejemplificación de muchos tipos de procesos. Por ejemplo, el proceso que produce mi creencia de que estoy sentada frente al ordenador, es una ejemplificación tanto de procesos visuales y táctiles como de procesos que ocurren, digamos, los lunes. Sin embargo, no todos los tipos de procesos que podríamos aplicar en este caso parecen igualmente relevantes para evaluar mi creencia.

El problema es, entonces, cómo distinguir qué tipo de proceso debe fijar la justificación de una creencia. Por una parte, si el criterio para escoger el tipo de proceso se define de una manera muy amplia, por ejemplo, "proceso perceptivo", entonces puede que consideremos justificada una creencia que no lo es. Por otra, si definimos el criterio de una manera muy estrecha, en el caso límite un solo proceso formaría un tipo. Obviamente, este resultado no nos es de mucha utilidad, puesto que tendríamos que saber de antemano si la creencia es verdadera o falsa, a fin de saber si el proceso está justificado o no. Pero, en realidad, el que la creencia esté justificada si y sólo si es verdadera, va en contra de la premisa fundamental de la teoría de la fiabilidad. Se entiende, entonces, que el problema de la generalidad haya dado enormes quebraderos de cabeza a la teoría de la fiabilidad.

Así pues, la epistemología de la virtud es un tipo de fiabilismo que propone que la validez de las creencias cotidianas está en relación directa con la confianza en el buen funcionamiento de nuestro aparato cognoscitivo. A partir de estas consideraciones, esta posición sólo necesita catalogar ciertos mecanismos cognoscitivos -- tales como la vista, el oído, la memoria, la deducción o la inducción -- como virtudes intelectuales para pretender dar respuesta al escepticismo. Desde luego, estas afirmaciones invitan a presentar numerosas objeciones. En particular, cabe pensar que difícilmente puede apelarse al buen funcionamiento de nuestros mecanismos cognitivos, cuando ni los filósofos de la mente ni ningún otro profesional saben todavía exactamente cómo es nuestro aparato cognitivo. En estas

circunstancias, calificar a nuestros mecanismos de virtudes no es sino una petición de principio.

En efecto, la sanción de la justificación de nuestras creencias por su origen, se realiza suponiendo que nuestro organismo está diseñado correctamente para cumplir nuestros objetivos epistémicos. O, lo que es lo mismo, que nuestras creencias básicas instintivas son adecuadas a nuestras aspiraciones intelectuales. Así, la apelación a nuestra naturaleza para defender la validez de nuestras creencias cotidianas, adopta la forma del argumento del diseño. nuestra naturaleza está bien construida, hace bien lo que tiene que hacer. En la utilización de este socorrido argumento por parte de la epistemología de la virtud, podemos distinguir dos versiones una, teológica, que remite a la bondad de la creación divina, mientras que otra, más laica, que alude sin más referencias a la "bondad" o "adecuación" del organismo de los seres humanos.

Quizá haya quien piense que los argumentos del diseño están trasnochados o que pertenecen a épocas filosóficas remotas. Si es así, se llevará una sorpresa mayúscula cuando se tope con los intentos actuales dentro del ámbito anglosajón de reivindicar el argumento del diseño, entre los que se encuentra la teoría del conocimiento de Plantinga. Su teoría es, en efecto, un buen ejemplo de utilización del argumento del diseño con referencias teológicas expresas. Plantinga sostiene que estas referencias son el único modo de vencer todas las dificultades a las que se enfrentan otro tipo de epistemologías, dificultades que, por lo demás, él mismo ha contribuido a poner lúcidamente de relieve.

Plantinga parte de la premisa de que la justificación epistémica ha de estar relacionada con la verdad, pero es consciente del problema de la generalidad que surge cuando esta concepción se desarrolla al modo de la teoría de la fiabilidad (Plantinga, 1988, 26-31). Para solucionar este problema, desarrolla una epistemología de las facultades de cariz teológico, según la cual una creencia está justificada -- él prefiere utilizar el término "garantizada" por las sospechas de deontologismo que levanta la noción de "justificación", y que vimos en el párrafo anterior -- si y sólo si es el resultado del funcionamiento propio de determinadas facultades del sujeto, *diseñadas* para alcanzar la verdad.

El núcleo de la idea de funcionamiento propio es el siguiente. Un objeto funciona propiamente si y sólo si funciona tal y como fue diseñado para funcionar. Sin embargo, debemos matizar la idea de que el estatus epistémico positivo es una cuestión de funcionamiento propio, puesto que es claro que las facultades de un sujeto podrían funcionar propiamente,

aun cuando sus creencias no tuvieran estatus epistémico positivo para él. Las facultades del sujeto podrían haber sido diseñadas por un genio maligno [ ] a quien no le importara nada su relación con la verdad. De este modo, incluso si decimos que las facultades del sujeto funcionan propiamente, de ello no se sigue que el sujeto tenga estatus epistémico positivo [justificación o garantía] en relación con sus creencias. Así pues, debemos añadir lo que la postura teísta añade, a saber, que *nuestras facultades han sido diseñadas por un ser que desea que alcancemos creencias verdaderas* en relación con numerosos temas y cuestiones (Plantinga, 15-16) (La cursiva es mía)

La propuesta de Plantinga no excluye, por supuesto, que en determinados casos erremos en nuestra atribución de verdad a una proposición, es decir, que carezcamos de justificación en ciertos momentos y respecto de ciertas cuestiones. Sin embargo, esta posibilidad queda explicada -- de modo paralelo a la explicación tradicional del cristianismo ante la presencia del mal moral -- diciendo que si nos equivocamos, es porque somos libres de usar de modo erróneo nuestras facultades.

Un desarrollo de la epistemología de la virtud diferente al de Plantinga, es el planteamiento de Ernesto Sosa. Este teórico pretende construir una teoría de la fiabilidad que no incurra en el problema de la generalidad, y que no apele al argumento del diseño o a la hipótesis de un Dios creador. El núcleo de su propuesta queda recogido en la siguiente cita:

Propongo apelar a [una noción de] intencionalidad que introduzca sólo la perspectiva epistémica de cada cual en tanto que sujeto cognoscente reflexivo [ ]. Para poseer conocimiento reflexivo, es necesario tener una perspectiva epistémica que valide una creencia a partir de su origen en alguna virtud o facultad del sujeto (Sosa 1988, 174-175)

Según este autor, el conocimiento típicamente humano es el conocimiento de que se conoce, es decir, el conocimiento reflexivo. Pero este conocimiento es imposible si el sujeto no tiene acceso a la fiabilidad de sus facultades cognoscitivas. El acceso al funcionamiento de las propias facultades lo realiza el sujeto mediante la razón o "facultad de facultades" (Sosa 1988, 181). La idea de que la justificación de nuestras creencias exige la capacidad de darnos cuenta de que los mecanismos que las producen son fiables, queda recogida en la noción de "perspectiva epistémica". Sosa argumenta, además, que la justificación de nuestras creencias es relativa a un determinado ambiente. En definitiva, un sujeto está justificado en creer que *p* en relación con unas circunstancias determinadas, si y sólo si tiene acceso

a su buen funcionamiento y si sus facultades o virtudes intelectuales son fiables en esas circunstancias

La noción de perspectiva epistémica le permite resolver el problema de la generalidad mencionado anteriormente. En efecto, la especificación de cuál es el ambiente adecuado al buen funcionamiento de nuestras facultades intelectuales, depende de la perspectiva epistémica de cada agente y, también, de la perspectiva epistémica de la comunidad epistémica en la que el agente está inserto. Esto significa que son precisamente las aspiraciones cognoscitivas de los individuos las que determinan qué circunstancias son adecuadas para el buen funcionamiento de nuestras virtudes intelectuales.

De paso, esta concepción de la justificación le permite sugerir una solución al problema del genio maligno según la cual una persona sometida a su encantamiento estaría justificada para tener ciertas creencias en relación con determinadas circunstancias, precisamente aquellas que todos suponemos que son ciertas, aunque no estaría justificada en relación con el ambiente en el que, de hecho, se encuentra.

Como he dicho antes, Sosa hace gala de que su propuesta teórica no hace uso ni de la hipótesis de un Dios creador. Sin embargo, su concepción de la justificación como relativa al buen funcionamiento de nuestras facultades cognoscitivas en un ambiente adecuado, plantea el mismo problema del argumento del diseño, esta vez en versión laica. Supongamos que vivimos en un mundo dominado por el genio maligno. En esas circunstancias, nuestras facultades no serían fiables y, por lo tanto, no estaríamos justificados en sostener las creencias que normalmente sostenemos. Luego si no podemos eliminar la posibilidad de encontrarnos en un mundo así, no podemos asegurar que nuestras facultades sean fiables. La verdad es que sólo podemos confiar en su buen funcionamiento, suponiendo que no estamos siendo engañados o, lo que es lo mismo, suponiendo que el mundo es como deseamos que sea.

Pues bien, el único recurso disponible para suponer que nuestras facultades son fiables, que tenemos acceso a esa fiabilidad y, por tanto, que estamos justificados, es hipostasiar una de las siguientes premisas: la existencia de un Dios bueno que controla el mundo, o la existencia de un ambiente y de unas facultades adecuadas. Si hemos de evitar acudir en nuestra argumentación a la primera, como Sosa sugiere, no tenemos más remedio que apelar a la segunda. Por supuesto, tanto la hipótesis teológica como la versión laica son premisas metafísicas, en tanto que son asunciones cuya introducción no ha sido demostrada. Con este comentario no quiero decir que la introducción de consideraciones metafísicas suponga un serio inconveniente, ni que haya que eliminar toda metafísica. Pero sí que hay que

ser conscientes de en qué momento se introducen. En este sentido, es digno de mención el hecho de que Sosa no parezca darse cuenta de la necesidad de que su propuesta hace un uso no expreso del argumento del diseño en su versión laica, aunque no fuera ésta su intención. Con lo cual, tiene todos los defectos, y ninguna de las ventajas, de los argumentos de diseño <sup>16</sup>

## 10. Conclusión

Es el momento ahora de recoger velas y finalizar esta exposición. Para ello me gustaría introducir una pequeña reflexión sobre el carácter del proyecto externalista fiabilista, paradigmáticamente representado por la epistemología de la virtud. Esta propuesta identifica, acudiendo al argumento del diseño, lo que normalmente hacemos con lo que está justificado. Con ello da un paso que considero inválido, a saber, suponer que existe un mecanismo cognoscitivo que funciona bien, esto es, que existe una conexión entre lo que creemos y lo que es verdadero. Sin embargo, esta hipótesis es inválida, al menos mientras no podamos justificarla.

La apelación a nuestra naturaleza que está implícita en estos planteamientos, contrasta enormemente con la otra propuesta que hemos venido considerando en anteriores capítulos. Me refiero al reconocimiento de que tenemos ciertas creencias de modo irrenunciable e, incluso, de que ellas forman el andamiaje sobre el que se sustenta todo nuestro pensamiento, incluida la creencia en la existencia de facultades fiables. Desde este punto de vista, no tiene sentido hablar de nuestra renuncia a ellas o de su ilegitimidad. Pero, y esto es lo importante, tampoco tiene sentido hablar de su verdad.

A este respecto, sería interesante explorar lo que la tradición pragmatista puede dar de sí, puesto que es posible que el planteamiento pragmatista introduzca nuevos horizontes de discusión. Como es sabido, dentro del pragmatismo existe un amplio movimiento que intenta encontrar un punto intermedio entre el dogmatismo y el escepticismo, mediante la construcción de una teoría del conocimiento basada en nuestras *prácticas*. Un proyecto así abre paso a la posibilidad de validar las creencias del sentido

---

<sup>16</sup> En mi artículo "La pertenencia al sentido común como criterio de justificación de nuestras creencias", incluido en Muñoz, J., Perona, Á. y Arenas, L. (eds.) 1997 *El desafío del relativismo*. Madrid: Trotta, puede encontrarse una discusión más detallada de "virtudes" de la epistemología de la virtud, en relación con diversas formas de naturalismo epistemológico.

**común** La validación podría venir de la mano de la afirmación pragmatista de que cualquier investigación de la extensión y límite de nuestro conocimiento comienza con la duda, pero con una duda *real*. Y para el pragmatismo, la duda acerca de nuestras creencias cotidianas no es una duda real.

En cualquier caso, no hay que olvidar que una justificación pragmatista de las creencias cotidianas sería siempre falibilista, esto es, evitaría dotarlas de certeza absoluta. El rechazo de cualquier afirmación de conocimientos absolutamente ciertos e inamovibles, sería uno de los elementos innovadores de un posible naturalismo justificacionista basado en el pragmatismo.

Estas dos características del pragmatismo las ha recordado recientemente Hilary Putnam:

Desde los primeros escritos de Peirce en adelante, el pragmatismo ha sido considerado, por una parte, como un *antiescepticismo* los pragmatistas sostienen que la *duda* requiere, al igual que la creencia, justificación (Peirce extrajo la famosa distinción entre duda "real" y "filosófica"). Por otra parte, también se le ha descrito como un *falibilismo* los pragmatistas defienden que no podemos tener ninguna garantía metafísica de que incluso nuestras creencias más firmes no hayan de revisarse alguna vez. La tesis de que se puede ser a la vez falibilista y antiescéptico es quizás la característica más básica del pragmatismo norteamericano (Putnam 1995, 20-21).

En la historia de la filosofía la búsqueda de garantías o de justificación para nuestro conocimiento se llevó a cabo a menudo con la pretensión de alcanzar la certeza absoluta. La confianza en la posibilidad de encontrar un fundamento último de nuestro conocimiento o de nuestras prácticas se ha visto menoscabada -- quién sabe si desafortunada o afortunadamente -- en este fin de siglo. No sólo en la filosofía, sino en todos los ámbitos intelectuales, ya no nos es posible operar sin tener en cuenta la sospecha escéptica. El proyecto de encontrar la justificación de nuestros comportamientos epistémicos por apelación a las prácticas lingüísticas comunitarias, era uno de los caminos que le tocaba explorar a este siglo. A algunos les parecía ingenuo, a otros novedoso, pero de su éxito o fracaso dependía la valoración que cupiera hacer de buena parte de la filosofía de este siglo. Al filo del tercer milenio, la respuesta todavía está horneándose.

La labor inquisitiva del escepticismo nos hace reparar en los cimientos del edificio del conocimiento. ¿Hasta qué punto es posible



analizar epistemológicamente los fundamentos del conocimiento? ¿Es extraño que todo el edificio del conocimiento descansa en algo que no es, a su vez, conocimiento? Quizá, pero es que los seres humanos no somos sólo raciocinio, como a veces la filosofía ha pretendido hacernos creer. Somos también instinto, hábito, cultura e interés. De ahí la pertinencia de construir una epistemología que tenga en cuenta el contexto en el que se inserta el sujeto. Los resultados pueden ser tan sorprendentes como los obtenidos por las epistemologías que persiguen fines emancipatorios, por ejemplo, las epistemologías feministas (Alcoff y Potter 1993). A estas alturas de la historia, el reto consiste en pensar una epistemología "situada" con el objetivo de encontrar un criterio de conocimiento, quizá revisable en el futuro, que permita a todas las personas acceder, al menos en principio, a la calificación de sujetos cognoscentes.

Tradicionalmente, la teoría del conocimiento se ha considerado una disciplina normativa, por oposición a otras actividades de tipo descriptivo. Así, la epistemología debía regular las condiciones de conocimiento, con independencia de si había o no casos de él. Desde esta perspectiva, las aproximaciones empíricas al conocimiento y, con ellas, todas las derivaciones de la epistemología naturalizada, no pertenecen a la teoría del conocimiento, sino a la psicología. En este sentido, se suponía que el tipo de comprensión del conocimiento que requiere el escepticismo sólo era posible desde una disciplina como la teoría del conocimiento que, con todos sus inconvenientes, no era inútil. Quizá no fuera posible llegar a entender por completo en qué consistía el conocimiento filosófico, y ésa fuera la lección que habíamos de aprender del escepticismo. Pero, en todo caso, merecía la pena intentarlo.

Sin embargo, esta concepción de la tarea epistemológica ha sufrido un enorme vuelco en los últimos años. Por una parte, porque, como hemos visto, es de hecho cuestionable que sea posible una descripción de los fundamentos de nuestro conocimiento. Por otra, porque es también debatible que el sujeto pueda modificar sus creencias en función de determinadas normas de comportamiento epistémico. Una vez disueltas las esperanzas de construir con éxito la epistemología como una disciplina normativa, surge con fuerza renovada la epistemología naturalizada. En mi opinión, sin embargo, estos desarrollos no pueden sustituir a la epistemología concebida como disciplina normativa. Entre otras cosas, porque sigo sin estar de acuerdo en que sea tan fácil superar el reto escéptico.

En realidad, la aceptación del punto de partida externalista constituye, a mi entender, una interpretación equivocada de las motivaciones

epistémicas del sujeto La auténtica razón por la que alguien debería embarcarse en el quehacer epistémico es porque desee comprender el estatus de sus creencias, discriminar las que son verdaderas, y encontrar evidencia de su validez En este sentido, el objetivo último de todo investigador debería ser aspirar a satisfacer con honestidad la exigencia de responsabilidad epistémica Es esta finalidad la que confiere sentido a su labor y a partir de la cual puede entenderse su actuación en otros campos Esto significa que el aspecto deontológico de la epistemología, tan criticado por Plantinga, no puede obviarse

Hay, pues, no sólo un imperativo categórico que ordena a todo hombre y en toda circunstancia que no admita más que los juicios que haya sometido a crítica exhaustiva, sino que ese imperativo [ ] es la clave de la autonomía moral e intelectual que constituye el centro mismo de una persona (García-Baró 1993, 183)

De todo lo anterior se deduce que, en último término, la búsqueda de justificación, de verdad y de conocimiento sólo puede entenderse desde un esquema internalista La continuación de estas reflexiones pertenece, sin embargo, a otra historia Pero lo que, sin duda, no pertenece a otra historia es la discusión de lo que en esta investigación se ha tratado No cabe, pues, apelar aquí a las palabras de Cide Hamete

¡Tate, tate, folloncicos!  
De ninguno sea tocada,  
porque esta empresa, buen rey,  
para mí estaba guardada

*V'ale*

# BIBLIOGRAFÍA CITADA

---

## Capítulo 1

- CHISHOLM, R. 1977 *Theory of Knowledge*, 2ª ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (Trad. V. Peris *Teoría del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1982.)
- CLARKE, T. 1972 "The Legacy of Scepticism", *The Journal of Philosophy* 69, 754-769; también en M. Williams *Scepticism* Brookfield: Dartmouth, 1993, 287-302.
- DUMMETT, M. 1993 *The Origins of Analytical Philosophy*. Londres: Duckworth.
- HACKER, P. 1996 *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- NAGEL, T. 1988 *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press. (Trad. C. Valdés *La muerte en cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.)
- POLLOCK, J. 1986 *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa: Rowman & Littlefield.
- POPKIN 1979 *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press. (Trad. J. Utrilla *La historia del escepticismo filosófico desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE, 1983.)
- QUINE, W. 1975 "The Nature of Natural Knowledge", en S. Guttenplan (ed.) *Mind and Language*. Oxford, Clarendon Press, 1975
- STROUD, B. 1984 *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press. (Trad. L. García *El escepticismo filosófico y su significación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.)
- VON WRIGHT, G. H. 1993 "Analytic Philosophy. A Historico-Critical Survey", en su *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden: E. J. Brill, 25-52.
- WILLIAMS, M. 1993 *Scepticism*. Brookfield: Dartmouth.

## Capítulo 2

- ALSTON, W. 1988 "The Deontological Conception of Epistemic Justification" en J Tomberlin (ed) *Philosophical Perspectives*, vol 2, *Epistemology* Atascadero, CA. Ridgeview, 257-299, también en W Alston (ed) *op. cit.*, 115-152
- 1986 "Internalism and Externalism in Epistemology", *Philosophical Topics* 14, 179-221; también en W. Alston (ed) *op. cit.*, 185-226.
- 1985 "Concepts of Epistemic Justification", *The Monist* 68, 57-89; también en P. K. Moser (ed) *Empirical Knowledge Readings in Contemporary Epistemology*, 23-54
- 1983 "What's Wrong with Immediate Knowledge", *Synthese* 55, 73-95; también en W Alston (ed) *Epistemic Justification Essays in the Theory of Knowledge* Ithaca: Cornell University Press, 1989, 55-77.
- 1980 "Level Confusions in Epistemology", en P. A. French, T. E. Uehling y H. K. Wettstein (eds.) *Midwest Studies in Philosophy*, vol 5, *Studies in Epistemology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 135-150
- AYER, A. 1956 *The Problem of Knowledge* Harmondsworth Penguin Books. (Trad. A. Raggio *El problema del conocimiento*. Buenos Aires: Eudeba, 1985.)
- BONJOUR, L. 1985 *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press
- 1980 "Externalist Theories of Empirical Knowledge", en P. French, T. Uehling y H. Wettstein (eds.) *op. cit.*, 53-73.
- 1978 "Can Empirical Knowledge Have a Foundation", *American Philosophical Quarterly* 15, 1-13; también en P. Moser (ed.) *op. cit.*, 95-115.
- 1976 "The Coherence Theory of Empirical Knowledge", *Philosophical Studies* 30, 281-312; también en P. Moser (ed) *op. cit.*, 116-142.
- BRADLEY, F. 1914 *Essays on Truth and Reality*. Oxford Clarendon Press, 1968.
- CABANCHIK, S. 1993 *El revés de la filosofía. Lenguaje y escepticismo*. Buenos Aires: Biblos
- CHISHOLM, R. 1980 "A Version of Foundationalism", en P. French, T. Uehling y H. Wettstein (eds.) *op. cit.*, 543-564; también en R. Chisholm *The Foundations of Knowing*, Minneapolis University of Minnesota Press, 1982, 3-32.

- DAVID, M 1994 *Correspondence and Disquotaton. An Essay on the Nature of Truth*. Oxford Oxford University Press
- DUMMETT, M. 1978 *Truth and Other Enigmas* Oxford: Clarendon Press.  
(Trad. A. Herrera *La verdad y otros enigmas* México FCE, 1990.)
- FELDMAN, R 1985 "Reliability and Justification", *The Monist* 68, 159-174
- FODOR, J 1975 *The Language of Thought*. Cambridge Harvard University Press (Trad. J. Fernández *El lenguaje del pensamiento*, Madrid: Alianza, 1984)
- FREGE, G. 1967 "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung", *Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1, 1918-1919, 143-157 Reproducido en G. Frege *Kleine Schriften*. Darmstadt: Georg Olms, 1967 (Trad. C. Luis y C. Pereda "El pensamiento: una investigación lógica", en G. L. Frege *Escritos lógico-semánticos*. Madrid: Tecnos, 1974)
- GETTIER, E. 1963 "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, 121-3, también en P. Moser (ed.) *op. cit.*, 231-233
- GOLDMAN, A 1979 "What is Justified Belief", en G. Pappas (ed) *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel, 1-23
- 1967 "A Causal Theory of Knowledge", *The Journal of Philosophy* 64, 355-372, también en G. Pappas y M. Swain (eds) *Essays on Knowledge and Justification* Ithaca: Cornell University Press, 1978, 67-86
- HAACK, S 1993 *Evidence and Inquiry Towards Reconstruction in Epistemology*. Cambridge: Blackwell (Trad. M. A. Martínez *Evidencia e investigación Hacia la reconstrucción en epistemología* Madrid: Tecnos, 1997)
- HARMAN, G 1990 *Skepticism and the Definition of Knowledge*. Nueva York: Garland
- HEMPEL, C 1935 "On the Logical Positivist's Theory of Truth", *Analysis* 2, 1935, 49-59
- KIRKHAM, R. 1992 *Theories of Truth*. Cambridge. The MIT Press.
- JAMES, W 1909 *The Meaning of Truth*. Nueva York: Longmans Green (Trad. L. Rodríguez *El significado de la verdad* Buenos Aires. Aguilar, 1980)
- KIM, J. 1988 "What is 'Naturalized Epistemology'?", en J. E. Tomberlin (ed) *op. cit.*, 381-405, también en J. Kim. *Supervenience and Mind Selected Philosophical Essays*. Cambridge Cambridge University Press, 1993, 216-236
- KORNBLITH, H. (ed) 1985 *Naturalizing Epistemology* Cambridge The MIT Press, 1985
- LEHRER, K 1990 *Theory of Knowledge* Boulder: Westview Press
- 1989 "Knowledge Reconsidered", en M. Clay y K. Lehrer (eds) *Knowledge and Scepticism*. Boulder Westview Press, 1989, 131-154.

- 1974 *Knowledge* Oxford Oxford University Press
- MAFFIE, J 1990 "Recent Work on Naturalized Epistemology", *American Philosophical Quarterly* 27, 1990, 281-293.
- NICOLÁS, J. A. y FRÁPOLLI, M. J. (eds) 1997 *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- PLANTINGA, A 1993 *Warrant: The Current Debate*, 3 vols Nueva York The Oxford University Press.
- 1988 "Positive Epistemic Status and Proper Function", en J. E Tomberlin (ed) *op. cit.*, 1-50.
- PLATÓN 1992 *República* Madrid Gredos (Trad Conrado Eggers)
- 1983 *Menón*. Madrid. Gredos (Trad F J Olivieri)
- 1983 *Gorgias*. Madrid. Gredos. (Trad. J. Calonge)
- POLLOCK, J 1986 *Contemporary Theories of Knowledge* Totowa Rowman & Littlefield
- PUTNAM, 1981 *Reason, Truth and History* Cambridge Cambridge University Press (Trad. J. M Esteban *Razón, verdad e historia* Madrid Tecnos, 1988)
- QUINE, W. V 1969 "Epistemology Naturalized", en su *Ontological Relativity and Other Essays* Nueva York. Columbia University Press, 1969, 69-90, también en H Kornblith (ed) *op. cit.*, 15-29. (Trad. M Garrido y J. Blasco *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1974)
- SHOPE, R. K 1983 *The Analysis of Knowledge: A Decade of Research* Princeton, NJ: Princeton University Press
- SOSA, E 1980 "The Raft and the Pyramid", en P. A. French, T. E. Uehling y H. K. Wettstein (eds.) *op. cit.*, 3-25, también en E. Sosa *Knowledge in Perspective* Cambridge Cambridge University Press, 1991, 165-191
- TRIPLETT, T 1990 "Recent Work on Foundationalism", *American Philosophical Quarterly* 27, 1990, 93-116
- WITTGENSTEIN L. 1991 *Über Gewissheit*, ed de G. E. M Anscombe y G. H. von Wright Oxford: Blackwell, 1969 (Trad J. L. Prades y V. Raga *Sobre la certeza* Barcelona Gedisa.)

### Capítulo 3

- ARISTÓTELES 1987 *Metafísica* ed de V. García Yebra. Madrid Gredos.
- BARNES, J. 1990 *The Tools of Skepticism* Cambridge Cambridge University Press

- DUMMETT, M. 1995 "Realism and Anti-Realism", en su *The Seas of Language*. Oxford Clarendon Press, 1993 (Trad. S. Villarmea "Realismo y anti-realismo", *Anábasis* 3, Revista de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995, 9-35)
- 1993 *The Origins of Analytical Philosophy*. London: Duckworth.
- GARCÍA-BARÓ, M. "Diónisos y lo santo", manuscrito.
- HUME, D. 1981 *A Treatise of Human Nature* ed. de L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1978 (Trad. F. Duque *Tratado de la naturaleza humana* Madrid: Nacional, 1981)
- LEHRER, K. 1971 "Why not Scepticism?", en *The Philosophical Forum* 2, 1971, 283-298; también en G. S. Pappas y M. Swain (eds.) *Essays on Knowledge and Justification* Ithaca: Cornell University Press, 1978, 346-363.
- MATES, B. 1981 *Skeptical Essays*. Chicago. The University of Chicago Press.
- MUSGRAVE, A. 1993 *Common Sense, Science and Skepticism A Historical Introduction to the Theory of Knowledge* Cambridge: Cambridge University Press.
- NIETZSCHE, F. 1988 *Unzeitgemässe Betrachtungen, I: "David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. (Trad. A. Sánchez Pascual *Consideraciones Intempestivas, I: "David Strauss, el confesor y el escritor"*. Madrid: Alianza, 1988.)
- PAPPAS, G. S. 1978 "Some Forms of Epistemological Scepticism", en G. S. Pappas y M. Swain (eds.) *op. cit.*, 309-316.
- POPKIN, R. 1979 *The History of Skepticism*. Berkeley: University of California Press (Trad. J. Utrilla *La historia del escepticismo filosófico desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE, 1983)
- SEXTO EMPÍRICO 1933-1949 Sextus Empiricus with an English translation by R. G. Bury in Four Volumes, II: "Against the Logicians". Cambridge: Harvard University Press. (De este autor se puede consultar también la traducción de A. Gallego, M. T. Muñoz, M. I. Méndez *Esbozos pirrónicos*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.)
- UNGER, P. 1971 "A Defense of Skepticism", *The Philosophical Review* 80, 198-218; también en M. Williams, (ed.) *Scepticism*. Brookfield, Vermont: Dartmouth, 1993, 171-192.
- WITTGENSTEIN, L. 1987 *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961. (Trad. J. Muñoz e I. Reguera: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.)

## Capítulo 4

### 1. Fuentes primarias

- MOORE, G. E. 1899 "The Nature of Judgment", en T. Regan (ed) *G. E. Moore: The Early Essays* Philadelphia: Temple University Press, 1986.
- 1903<sub>a</sub> "Review of F. Brentano. *The Origin and the Knowledge of Right and Wrong*" *International Journal of Ethics* 14, 115-23
- 1903<sub>b</sub> "The Refutation of Idealism", en sus *Philosophical Studies*, *op. cit.* 1-30 (Trad. M. García-Baró *Refutación del idealismo*, Madrid: Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, 1991)
- 1905 "The Nature and Reality of Objects of Perception", en sus *Philosophical Studies*, *op. cit.*, 31-97
- 1909<sub>a</sub> "The Subject Matter of Psychology", *Proceedings of the Aristotelian Society* 10, 36-62
- 1909<sub>b</sub> "Hume's Philosophy", en sus *Philosophical Studies*, *op. cit.*, 147-167.
- 1910 "Review of Messer: *Empfindung und Denken*", *Mind* 19, 395-409.
- 1919 "Some Judgements of Perception", en sus *Philosophical Studies*, *op. cit.*, 220-252
- 1922 *Philosophical Studies*. Londres: Routledge & Kegan Paul
- 1925 "A Defence of Common Sense", en sus *Philosophical Papers*, *op. cit.*, 32-59
- 1939 "Proof of an External World", en sus *Philosophical Papers*, *op. cit.*, 127-150.
- 1953 *Some Main Problems of Philosophy*. London: George Allen & Unwin; New York: Humanities Press
- 1959<sub>a</sub> "Four Forms of Scepticism", en sus *Philosophical Papers*, *op. cit.*, 196-225.
- 1959<sub>b</sub> "Certainty", en sus *Philosophical Papers*, *op. cit.*, 226-251
- 1959<sub>c</sub> *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin (Trad. C. Solís *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1972.)
- BALDWIN, T. 1993 *G. E. Moore Selected Writings*. Londres: Routledge.

### 2. Fuentes secundarias

- AMBROSE, A. 1942 "Moore's Proof of an External World", en P. A. Schilpp (ed.) *op. cit.*, 395-418.



- BALDWIN, T 1990 "Moore and Philosophical Scepticism", en D. Bell y N. Cooper (eds.) *op. cit.*, 117-136
- BELL, D. y COOPER, N. (eds.) *The Analytic Tradition.-- Meaning, Thought and Knowledge*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- BURNYEAT, M 1977 "Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore", *Philosophy* 52, 381-398.
- CABANCHIK, S. 1993 *El revés de la filosofía. Lenguaje y escepticismo* Buenos Aires: Biblos
- CHISHOLM, R. M. 1977 *Theory of Knowledge*, 2ª ed. Englewood Cliffs: Prentice-Hall (Trad. V. Peris *Teoría del conocimiento*. Madrid Tecnos, 1982)
- CLARKE, T 1972 "The Legacy of Skepticism", *The Journal of Philosophy* 69, 754-769; también en M. Williams (ed.) 1993 *Scepticism* Brookfield. Dartmouth, 287-302.
- KUNNE, W. 1990 "The Nature of Acts. Moore on Husserl", en D. Bell y N. Cooper (eds.) *op. cit.*, 104-115.
- LAZEROWITZ, M. 1942 "Moore's Paradox", en P. A. Schilpp (ed.) *op. cit.*, 369-394.
- MALCOLM, N. 1942 "Moore and Ordinary Language", en P. A. Schilpp (ed.) *op. cit.*, 343-394
- MATSON, W 1991 "Certainty Made Simple", en A. Martinich y M. White *Certainty and Surface in Epistemology and Philosophical Method*. Lewiston, NY: The Edwin Mellin Press, 7-24.
- O'CONNOR, D. 1982 *The Metaphysics of G. E. Moore* Dordrecht, Holland: Reidel Publishing Company.
- PLATÓN 1988 *Teeteto*. Madrid: Gredos. (Trad. A. Vallejo.)
- 1983 *Menón*. Madrid: Gredos. (Trad. F. J. Olivieri.)
- SCHILPP, P. A (ed.) 1942 *The Philosophy of G. E. Moore*. Londres: Cambridge University Press.
- STROLL, A. 1994 *Moore and Wittgenstein on Certainty* Oxford: Oxford University Press.
- STROUD, B 1984 *The Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford: Clarendon Press. (Trad. L. García *El escepticismo filosófico y su significación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.)

## Capítulo 5

### 1. Fuentes primarias

El *Tractatus*, *Sobre la certeza* y la primera parte de *Investigaciones filosóficas* se citan por parágrafos. Las demás obras se citan por páginas.

- WITTGENSTEIN, L 1972 *Notes on Logic* en su *Notebooks 1914-16*, ed. de G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe Oxford: Blackwell, 1961. (Trad. J. L. Blasco y A. García Suárez *Notas sobre lógica, Teorema*, número monográfico, Dpto. Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Valencia, 1972, 6-47.)
- 1987 *Tractatus Logico-Philosophicus* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961. (Trad. J. Muñoz e I. Reguera: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1987.)
- 1992 *Philosophische Grammatik*, ed. de R. Rhees Oxford: Blackwell, 1969. (Trad. L. F. Segura: *Gramática filosófica* México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.)
- 1988 *Philosophische Untersuchungen*, ed. de G. E. M. Anscombe y R. Rhees. Oxford: Blackwell, 1953. (Trad. A. García Suárez y U. Moulines: *Investigaciones filosóficas* Barcelona: Crítica, 1988.)
- 1992 *Wittgenstein Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. de C. Barrett Oxford: Blackwell, 1966 (Trad. I. Reguera: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1992.)
- 1997 *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. de J. Klagge y A. Nordmann. Cambridge: Hackett, 1993. (Trad. Á. García *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra, 1997.)
- 1991 *Über Gewissheit*, ed. de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1969. (Trad. J. L. Prades y V. Raga: *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1991, 2ª ed.)

### 2. Fuentes secundarias

BAKER, G. y HACKER, P. 1984 *Scepticism. Rules and Language* Oxford: Blackwell

- BRAND, G. 1981 *Die grundlegen Texte von Ludwig Wittgenstein* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. (Trad. J. Muñoz e I. Reguera *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1981.)
- CARNAP, R. 1956 "Empirism, Semantics and Ontology", en su *Meaning and Necessity*, 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 205-221. (Trad. A. Deaño "Empirismo semántica y ontología", en J. Muguerza *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1981, 400-419)
- CABANCHIK, S. 1993 *El revés de la filosofía Language y escepticismo*. Buenos Aires. Biblos.
- HACKER, P. 1996 *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- KENNY, A. 1982 *Wittgenstein*. Harmondsworth: Allen Lane The Penguin Press, 1973 (Trad. castellana por A. Deaño: *Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1982.)
- KOBER, M. 1993 *Gewissheit als Norm. Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in "Über Gewissheit"*. Berlin: de Gruyter
- KRIPKE, S. 1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition* Oxford: Blackwell (Trad. A. Tomasini: *Wittgenstein. reglas y lenguaje privado*. México, D. F.: UNAM, 1989.)
- MALCOLM, N. 1958 *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Londres Oxford University Press. (Trad. M. García *Ludwig Wittgenstein. Esbozo biográfico de G. H. von Wright*. Madrid: Mondadori, 1990.)
- PEARS, D. 1987 *The False Prison. A Study in the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- PIERRIS DE, G. 1995 "Wittgenstein y el escepticismo filosófico", en *Manuscrito. Revista Internacional de Filosofía* 18, 245-274.
- PRADES, J. L. y SANFÉLIX, V. 1990 *Wittgenstein. Mundo y lenguaje*. Madrid: Círculo.
- PUTNAM, H. 1996 "Kripkean Realism and Wittgenstein's Realism". Conferencia impartida en el seminario sobre su pensamiento organizado por el Instituto de Filosofía, la Cátedra Santayana y la Residencia de Estudiantes en Madrid, marzo 1996. Manuscrito.
- STRAWSON, P. 1974 "Does Knowledge Have Foundations?", *Conocimiento y creencia*: Actas del IV Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia, *Teorema*, número monográfico, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, 99-110.
- STROLL, A. 1994 *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press

## Capítulo 6

- CARNAP, R. 1967 "Scheinprobleme in der Philosophie", en su *Der logische Aufbau der Welt* Hamburgo: Meiner 1961. (Trad. R. George *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967.)
- 1956 "Empiricism, Semantics, and Ontology", en su *Meaning and Necessity*, 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press. (Trad. A. Deaño "Empirismo, semántica y ontología", en J. Muguerza (ed) *La concepción analítica de la filosofía* Madrid: Alianza, 1981, 400-419)
- CHISHOLM, R. M. 1977 *Theory of Knowledge*, 2ª ed. Englewood Cliffs. Prentice-Hall (Trad. V. Peris *Teoría del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1982)
- DUMMETT, M. 1995 "Realism and Anti-Realism", en su *The Seas of Language* Oxford: Clarendon Press, 1993. (Trad. Stella Villarmea "Realismo y anti-realismo", *Anábaseis* 3, Universidad Complutense, Madrid, 1995, 9-35)
- 1991 *The Logical Basis of Metaphysics* Londres: Duckworth
- 1978 *Truth and Other Enigmas* Oxford: Clarendon Press. (Trad. A. Herrera *La verdad y otros enigmas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.)
- 1973 *Frege: Philosophy of Language* New York: Harper and Row.
- FREGE G. 1974 "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung", *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus* 1, 1918-1919, 143-157 (Trad. C. Luis y C. Pereda "El pensamiento: una investigación lógica", en G. Frege *Escritos lógico-semánticos*. Madrid: Tecnos, 1974.)
- 1973<sub>a</sub> "Function und Begriff", Jena 1891, II, 31. (Trad. U. Moulines "Función y concepto", en G. Frege *Estudios sobre semántica* Barcelona: Ariel, 1973.)
- 1973<sub>b</sub> "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* N.º F 100, 1892, 25-50. (Trad. U. Moulines "Sobre sentido y referencia", en G. Frege *Estudios sobre semántica* Barcelona: Ariel, 1973)
- J. PERONA, Á., "¿Objetividad sin universalidad? El realismo de H. Putnam", inédito.
- KATZ, J. 1990 *Metaphysics of Meaning* Cambridge: The MIT Press.
- KLEIN, P. 1981 *Certainty, a Refutation of Skepticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press

- LOCKE, J 1980 *An Essay Concerning Human Understanding*, ed de Peter Nidditch Oxford: Clarendon Press, 1975 (Trad M A García *Ensayo sobre el entendimiento humano* Madrid Nacional, 1980.)
- MUÑOZ VEIGA, J. 1994 "Más problemas con el realismo", *Anales del Seminario de Metafísica* 28, Dpto Filosofía I y Filosofía IV, Universidad Complutense, Madrid, 27-38
- PRADES, J L 1994 "Antirrealismo y verdad la realidad del pasado", *Anales del Seminario de Metafísica* 28, Dpto Filosofía I y Filosofía IV, Universidad Complutense, Madrid, 39-55
- PUTNAM, H 1981 *Reason, Truth and History* Cambridge Cambridge University Press (Trad J. M Esteban *Razón, verdad e historia*. Madrid Tecnos, 1988)
- 1975 "The Meaning of 'Meaning'", en su *Mind, Language and Reality* Cambridge. Cambridge University Press, 215-271 (Trad J Flematt *El significado de "significado"* México Universidad Nacional Autónoma, 1984)
- 1973 "Meaning and Reference", *The Journal of Philosophy* 70, 699-711
- SKORUPSKI, J 1990 "The Intelligibility of Skepticism", en D Bell y N Cooper (eds) *The Analytic Tradition -- Meaning, Thought and Knowledge* Cambridge: Blackwell.
- 1986 "Anti-realism: Cognitive Role and Semantic Content", en J. Butterfield (ed.) *Language, Mind and Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STROUD, B 1984 *The Significance of Philosophical Skepticism* Oxford: Clarendon Press (Trad L. García *El escepticismo filosófico y su significación* México Fondo de Cultura Económica, 1990.)
- WILLIAMS, M (ed) 1993 *Scepticism* Brookfield. Dartmouth
- 1991 *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis for Scepticism* Oxford Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L 1968 *The Blue and Brown Book. Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, ed de R. Rhees. Oxford Blackwell, 1958. (Trad F Gracia *Los cuadernos azul y marrón* Madrid: Tecnos, 1968)
- 1987 *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres Routledge & Kegan Paul, 1961 (Trad. J Muñoz e I. Reguera *Tractatus logico-philosophicus* Madrid: Alianza, 1987)
- 1988 *Philosophische Untersuchungen*, ed de G E. M Anscombe y R. Rhees Oxford Blackwell, 1953. (Trad A. García Suárez y U Moulines *Investigaciones filosóficas*. Barcelona Crítica, 1988)

## Capítulo 7

- ALSTON, W 1980 "Level Confusions in Epistemology", en P French, T Uehling y H Wettstein (eds) *Midwest Studies in Philosophy*, vol 5, *Studies in Epistemology* Minneapolis University of Minnesota Press, 135-150
- BONJOUR, L 1985 *The Structure of Empirical Knowledge* Cambridge Harvard University Press
- NOZICK, R 1981 *Philosophical Explanations* Cambridge Harvard University Press

## Capítulo 8

- ALCOFF, L y POTTER, E (eds) *Feminist Epistemologies* Londres Routledge, 1993
- ALSTON, W 1980 "Level-Confusions in Epistemology", en P French, T Uehling y H Wettstein (eds) 1980 *Midwest Studies in Philosophy*, vol 5, *Studies in Epistemology* Minneapolis University of Minnesota Press, 135-140
- ARMSTRONG D 1973 *Belief, Truth and Knowledge* Cambridge Cambridge University Press
- AUSTIN, J 1961 "Other Minds", en sus *Philosophical Papers* Oxford Oxford University Press, 1961
- BARNES, J 1990 *The Tools of Skepticism* Cambridge Cambridge University Press
- BRUECKNER, A 1991 "Unfair to Nozick", *Analysis* 51, 61-4, también en M Williams (ed) 1993 *op cit*, 281-284
- CRAIG, E 1989 "Nozick and the Sceptic The Thumbnail Version", *Analysis* 49, 161-2, también en M Williams (ed) 1993 *op cit*, 279-280
- DANCY, J y SOSA, E (eds) 1992 *A Companion to Epistemology* Cambridge, MA Blackwell
- DRETSKE, F 1981 *Knowledge and the Flow of Information* Cambridge, MA MIT Press (Trad *Conocimiento e Información* Barcelona Salvat, 1987)
- 1971 "Conclusive Reasons", *The Australasian Journal of Philosophy* 49, 1-22
- 1970 "Epistemic Operators", *The Journal of Philosophy* 67, 1007-23, también en M Williams (ed) 1993 *op cit*, 233-250
- FELDMAN, R 1985 "Reliability and Justification", *The Monist* 68, 159-174

- GARCÍA-BARÓ, M. 1993 *Ensayos sobre lo absoluto* Madrid. Caparrós
- GOLDMAN, A. 1986 *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- 1979 "What is Justified Belief?", en G. Pappas (ed.) 1979 *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel
- GRECO, J. 1993 "Virtue Epistemology", en J. Dancy y E. Sosa (eds.) 1993 *op. cit.*
- HAACK, S. 1993 *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology* Cambridge: Blackwell (Trad. M. A. Martínez *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*. Madrid: Tecnos, 1997.)
- HUME, D. 1981 *A Treatise of Human Nature* ed. de L. A. Selby-Bigge Oxford: Oxford University Press, 1978 (Trad. F. Duque *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Nacional, 1981)
- JOHNSON, B. 1987 "Relevant Alternatives and Demon Skepticism", *The Journal of Philosophy* 84, 643-652, también en M. Williams (ed.) 1993 *op. cit.* 267-278
- NAGEL, T. 1986 *The View from Nowhere* Oxford: Oxford University Press (Trad. J. Issa *Una visión de ningún lugar* México: Fondo de Cultura Económica, 1996.)
- NOZICK, R. 1981 *Philosophical Explanations* Oxford: Oxford University Press
- PLANTINGA, A. 1993 *Warrant. The Current Debate*, 3 vols. Nueva York: The Oxford University Press.
- 1988 "Positive Epistemic Status and Proper Function", en J. E. Tomberlin (ed.) 1988 *Philosophical Perspectives*, vol. 2, *Epistemology*, Atascadero, CA: Ridgeview, 1-50
- PUTNAM, H. 1995 *Pragmatism. an Open Question* Oxford: Blackwell
- RORTY, R. 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature* Princeton: Princeton University Press (Trad. J. Fernández *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989.)
- STROUD, B. 1984 *The Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford: Clarendon Press. (Trad. L. García *El escepticismo filosófico y su significación* México: Fondo de Cultura Económica, 1990.)
- SOSA, E. 1988 "Beyond Scepticism, to the Best of our Knowledge", *Mind* 97, 153-188
- STRAWSON, P. 1985 *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*. Londres: Methuen
- WILLIAMS, M. 1993 (ed.) *Skepticism*. Brookfield: Dartmouth
- 1991 *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism* Oxford: Blackwell.

YOURGRAU, P. 1983 "Knowledge and Relevant Alternatives", *Synthese* 55,  
175-190; también en M Williams (ed) 1993 *op cit*, 251-266



# APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO SOBRE ESCEPTICISMO Y EPISTEMOLOGÍA ANALÍTICA CONTEMPORÁNEA

---

Al contrario de lo que ocurre con las bibliografías que corresponden a los distintos capítulos, los títulos de esta sección no aparecen mencionados en el texto. Los incluyo aquí porque me han servido como obras de referencia y, en muchos casos, porque sin su consulta no habría sido posible introducirme en el tema del escepticismo en la filosofía analítica, ni tampoco desarrollar posteriormente esta tesis. Obviamente, la lista no pretende ser completa, sino reflejar las fuentes que están en el transfondo de esta investigación.

- AGASSI, J. y JARVIE, I. C. (eds.) 1987 *Rationality. The Critical View*. Dordrecht: Nijhoff.
- ALSTON, W. (ed.) 1989 *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1988 "The Deontological Conception of Epistemic Justification", en J. Tomberlin (ed.) 1988 *op. cit.*, 257-299.
- AUDI, R. 1988 "Foundationalism, Coherentism, and Epistemological Dogmatism", en J. Tomberlin (ed.) 1988 *op. cit.*, 407-442.
- AYER, A. 1985 *Wittgenstein*. Londres: Weindfeld and Nicholson. (Trad. J. Sempere *Wittgenstein*. Barcelona: Crítica, 1986.)
- 1971 *Russell and Moore. The Analytical Heritage*. Cambridge: Harvard University Press.
- BERGMANN, M. 1993 "Internalism-Externalism Debate in Epistemology", manuscrito.
- BERKSON, W. 1987 "Skeptical Rationalism", en J. Agassi y I. Jarvie (eds.) 1987 *op. cit.* 21-43.
- BLACKBURN, S. 1984 "Knowledge, Truth and Reliability", *Proceedings of the British Academy*, 167-87.
- BLOCK, I. (ed.) 1981 *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- BOGEN, J. 1985 "Traditional Epistemology and Naturalistic Replies to its Skeptical Critics", *Synthese* 64, 195-224.
- 1974 "Wittgenstein and Scepticism", *Philosophical Review* 83, 364-373.

- BRAITHWAITE, R. "George Edward Moore", *Proceedings of the British Academy* 47, 293-309
- BRUECKNER, A. 1994 "The Shifting Content of Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research* 54, 123-126
- 1994 "The Structure of the Skeptical Argument", *Philosophy and Phenomenological Research* 54, 827-835
- 1986 "Brains in a Vat", *The Journal of Philosophy* 83, 148-167; también en M. Williams (ed.) *op. cit.*, 91-110.
- 1984 "Losing Track of the Sceptic", *Analysis* 45, 103-4.
- BURNYEAT, M. 1982 "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *Philosophical Review* 91, 3-40; también en M. Williams (ed.) 1993 *op. cit.*, 3-40.
- 1979 "Conflicting Appearances", *Proceedings of the British Academy* 65, 69-11.
- BUTTERFIELD, J. (ed.) 1986 *Language, Mind and Logic* Cambridge. Cambridge University Press
- CARGILE, J. 1972 "In Reply to 'A Defense of Skepticism'", *The Philosophical Review* 81, 229-236
- CAVELL, S. 1988 *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: Chicago University Press
- 1979 *The Claim of Reason Wittgenstein. Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Clarendon Press
- CHISHOLM, R. 1989 "The Skeptic Challenge", en su *Theory of Knowledge*, 3ª ed. Englewood Cliffs. Prentice-Hall.
- 1982 *The Foundations of Knowing*, Minneapolis University of Minnesota Press
- CLAY, M. y LEHRER, K. (eds) 1989 *Knowledge and Scepticism*. Boulder, CO: Westview.
- COHEN, S. 1988 "How to Be a Fallibilist", en J. Tomberlin (ed.) 1988 *op. cit.*, 91-124.
- 1987 "Knowledge, Context and Social Standards", *Synthese* 73, 3-26
- COLE, D. 1991 *Moore on Skepticism and Common Sense*, en A. Martinich y M. White (eds.) 1991 *op. cit.*, 43-56
- CONWAY, G. 1989 *Wittgenstein on Foundations* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press
- COOK, J. 1985 "The Metaphysics of Wittgenstein's *On Certainty*", *Philosophical Investigations* 8, 81-119
- CORBÍ, J. 1994 "Insuficiencia del escepticismo: Una reivindicación de la actitud ilustrada", en J. Marrades y N. Sánchez Durá 1994 *op. cit.*, 237-258.

- CORNMAN, J. 1980 *Skepticism, Justification and Explanation* Dordrecht: Reidel
- CRAEMER, H. 1983 *Für ein neues skeptisches Denken. Untersuchungen zum Denken jenseits der Letzbegründung*. München: Alber.
- CRAIG, E. 1990 *Knowledge and the State of Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- CZARNECKI, T. 1996 "Is Moore's Epistemology a Total Failure?", conferencia impartida en el segundo *European Congress of Analytic Philosophy*, Leeds, Reino Unido, septiembre, 1996.
- DANCY, J. 1985 *Introduction to Contemporary Epistemology*. Cambridge, MA: Blackwell. (Trad. J. L. Prades *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1993)
- 1984 "On the Tracks of the Sceptic", *Analysis* 44, 121-126.
- y SOSA, E. (eds.) 1993 *A Companion to Epistemology*. Cambridge, MA: Blackwell
- DAVIDSON, D. 1990 *Truth and Interpretation* Oxford, Clarendon Press. (Trad. G. Filippi *De la verdad y de la interpretación* Barcelona: Gedisa, 1995)
- DEROSE, K. 1995 "Solving the Skeptical Problem", *The Philosophical Review* 104, 1-52
- 1992 "Contextualism and Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research* 52, 913-929.
- DILMAN, I. 1971 "On Wittgenstein's Last Notes (1950-51)", *Philosophy* 46, 162-167.
- DRETSKE, F. 1981 "The Pragmatic Dimension of Knowledge", *Philosophical Studies* 40, 363-378, también en M. Williams (ed.) 1993 *op. cit.*, 215-230.
- DUNLOP, C. 1977 *Philosophical Essays on Dreaming* Ithaca, NY: Cornell University Press
- FAERNA, Á. 1990 "El juego del conocer. (Reflexiones de Wittgenstein en torno a la certeza)", *Anales del Seminario de Metafísica* 24, Universidad Complutense de Madrid.
- FANN, K. 1969 *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Oxford: Blackwell. (Trad. M. A. Beltrán *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1975.)
- FERREIRA, J. 1986 *Scepticism and Reasonable Doubt: The British Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid, and Newman*. Oxford: Clarendon Press.
- FINCH, H. 1977 *Wittgenstein: The Later Philosophy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press

- FOGELIN, R. 1981 "Wittgenstein and Classical Skepticism", *International Philosophical Quarterly* 21, 3-15.
- 1976 *Wittgenstein* Londres: Routledge and Kegan Paul
- FOLEY, R. 1987 *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge, MA: Harvard.
- FORBES, G. 1984 "Nozick on Scepticism", *The Philosophical Quarterly*, 34, 43-52
- 1995 "Realism and Scepticism: Brains in a Vat Revisited", *Journal of Philosophy* 92, 205-222
- FRENCH, P., UEHLING, T. y WETTSTEIN, H. (eds.) 1980 *Midwest Studies in Philosophy, vol. 5. Studies in Epistemology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FUMERTON, R. 1988 "The Internalism/Externalism Controversy", en J. Tomberlin (ed.) 1988 *op. cit.*, 443-460.
- GARCÍA-BARÓ, M. 1993 *La verdad y el tiempo* Salamanca: Sígueme
- 1986 "Una meditación preliminar para la reducción fenomenológica. II. Idealismo transcendental y socratismo", *Pensamento* 176, 1988, 385-401.
- GENOVA, A. 1988 "Fantastic Realisms and Global Skepticism", *The Philosophical Quarterly* 38, 1988
- GOLDSTEIN, L. 1988 "Wittgenstein's Late View on Belief, Paradox and Contradiction", *Philosophical Investigations* 11, 49-73.
- GRAYLING, A. C. 1985 *The Refutation of Scepticism*. Londres: Duckworth.
- GRECO, J. 1993 "Virtue Epistemology and the Relevant Sense of "Relevant Possibility", *The Southern Journal of Philosophy* 31, 61-77.
- 1993 "Virtues and Vices of Virtue Epistemology", *Canadian Journal of Philosophy* 23, 413-432
- 1993 "How to Beat a Sceptic without Begging the Question", *Ratio* 6, 1-15.
- 1990 "Internalism and Epistemically Responsible Belief", *Synthese*, 245-277.
- 1987 "A Reply to Stroud's Skeptic", *Philosophical Papers* 16, 23-39
- GRIMALTOS, T. 1994 "Externalismo, escepticismo y el principio iterativo del conocimiento", en J. Marrades y N. Sánchez Durá 1994 *op. cit.*, 161-178.
- 1991 "Cerebros en una cubeta y otros mitos escépticos", *Actas del VI Congreso de Filosofía al País Valencà*, Elche, Alicante, 121-139.
- GRUNDMANN, T. y STUBER, K. (eds.) 1996 *Philosophie der Skepsis*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- GOLDMAN, A. 1989 "Psychology and Philosophical Analysis", *Proceedings of the Aristotelian Society* 89, 195-209; también en M. Williams (ed) 1993 *op. cit.*, 411-425
- 1986 *Epistemology and Cognition* Cambridge: Harvard University Press
- GOODMAN, N. 1983 *Fact, Fiction and Forecast* Cambridge, MA Harvard University Press
- GUTTENPLAN, S. (ed) 1977 *Mind and Language* Oxford Clarendon Press
- HANFLING, O. 1985 "Was Wittgenstein a Sceptic?", *Philosophical Investigations* 8, 1-16.
- 1989 *Wittgenstein's Later Philosophy*. Albany, NY: Albany Suny Press
- HANKINSON, R. 1995 *The Sceptics*. Routledge: Londres
- HANNAY, A. 1991 *New Foundations and Philosophers*, en A. Martinich y M. White (eds.) 1991 *op. cit.*, 25-37
- HARWOOD, S. 1989 "Taking Scepticism Seriously -- and in Context", *Philosophical Investigations* 12, 223-233.
- HEIL, J. 1987 "Doubts about Skepticism", *Philosophical Studies* 51, 1-17, también en M. Williams (ed) *op. cit.*, 121-138.
- HETHERINGTON, S. 1992 *Epistemology's Paradox. Is a Theory of Knowledge Possible?*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- HILMY, S. 1987 *The Later Wittgenstein* Nueva York: Blackwell.
- HILPINEN, R. 1983 "Skepticism and Justification", *Synthese* 55, 165-75
- HOOKWAY, C. 1994 "Conocimiento y contexto", en J. Marrades y N. Sánchez Durá 1994 *op. cit.*, 145-160
- 1990 *Scepticism* Londres: Routledge
- JOHNSON, O. 1978 *Skepticism and Cognitivism*. Berkeley. University of California Press
- KAPLAN, M. 1991 "Epistemology on Holiday", *The Journal of Philosophy* 88, 132-154; también en M. Williams (ed) 1993 *op. cit.*, 463-486
- KLEMKE, E. (ed.) 1971 *Essays on Wittgenstein* Chicago. University of Illinois Press.
- 1974 *The Epistemology of G. E. Moore* Evanston. Northwestern University Press.
- LEWIS, D. 1979 "Scorekeeping in a Language Game", *Journal of Philosophical Logic* 8, 339-359; también en M. Williams (ed.) 1993 *op. cit.*, 193-214.
- LIZ, M. 1996 "Las variedades del escepticismo", en Ó. Nudler (comp.) 1996 *op. cit.*, 179-210.
- LLOYD, A. 1979 "Wittgenstein's Last Epistemology", *Philosophical Inquiry* 1, 195-204.
- LUCKHARDT, C. "Beyond Knowledge: Paradigms in Wittgenstein's Later Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research* 39,

- LUPER-FOY, S. (ed.) 1987 *The Possibility of Knowledge. Nozick and his Critics*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- 1984 "The Epistemic Predicament: Knowledge, Nozickian Tracking, and Skepticism", *The Australasian Journal in Philosophy* 62, 26-49.
- MADDEN, E. 1983 "The Metaphilosophy of Common Sense", *American Philosophical Quarterly* 20, 23-36
- MALCOLM, N. 1988 "Wittgenstein's 'Scepticism' in *On Certainty*", *Inquiry* 31, 277-293
- 1977 "Moore and Wittgenstein on the sense of 'I Know'", en su *Thought and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 1977 "Dreaming and Skepticism", en C. Dunlop (ed) *Philosophical Essays on Dreaming* Ithaca: Cornell University Press, 103-126.
- 1963 "George Edward Moore", en su *Knowledge and Certainty*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall
- 1949 "Defending Common Sense", *The Philosophical Review* 58, 201-220
- MALGREN, H. 1971 *Intentionality and Knowledge: Studies in the Philosophy of G. E. Moore and Ludwig Wittgenstein*, Goteborg. University of Goteborg.
- MARCONDES DE SOUZA, D. 1993 "La inocencia por la que se debe luchar. el escepticismo y la idea de filosofía como terapia", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 19, 81-96
- MARRADES, J. y SÁNCHEZ DURÁ, N. 1994 *Mirar con Cuidado: Filosofía y Escepticismo*. Valencia: Pre-Textos.
- MARTIN, R. 1983 "Tracking Nozick's Sceptic: A Better Method", *Analysis* 43, 28-33
- MARTINICH, A. y WHITE, M. (eds) 1991 *Certainty and Surface in Epistemology and Philosophical Method* Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.
- 1981 *Skeptical Essays*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MATSON, W. 1991 "Certainty Made Simple", en A. Martinich y M. White (eds) 1991 *op. cit.*, 7-24
- MCGINN, M. 1989 *Sense and Certainty*. Oxford: Blackwell.
- MEIDAN, A. 1987 "Arguments for Skepticism", en J. Agassi y I. Jarvie (eds) 1987 *op. cit.*, 17-20
- MORAWETZ, T. 1978 *Wittgenstein and Knowledge The Importance of 'On Certainty'*. Amherst, MA: Amherst University of Massachusetts.
- MOSER, P. 1988 "Meaning, Justification and Scepticism", *Philosophical Papers* 17, 77-101.
- 1986 *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield

- MOYA, C. 1994 "Escepticismo y contenido mental", en J. Marrades y N. Sánchez Durá 1994 *op. cit.*, 179-202.
- NELSON, J. 1967 "George Edward Moore", en W. Alston *et. al. The Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Macmillan. (Trad. A. Antón *Los orígenes de la filosofía analítica*. Madrid: Tecnos, 1976.)
- NUDLER, Ó. (comp.) 1996 *La racionalidad: su poder y sus límites*. Barcelona: Paidós.
- OAKLEY, I. 1978 "Skepticism and the Diversity of Epistemic Justification", *The Philosophical Quarterly* 38, 263-279.
- OLASO, E. 1996 "Racionalidad y escepticismo", en Ó. Nudler (comp.) 1996 *op. cit.*, 143-152
- OLIVÉ, León (ed.) 1995 *Racionalidad Epistémica*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 9. Madrid: Trotta y CSIC.
- PAPPAS, G. 1979 *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel.
- y SWAIN, M. (eds.) 1978 *Essays on Knowledge and Justification*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- PEARS, D. 1986 *Wittgenstein*. Cambridge Blackwell (Trad. J. Plannells *Wittgenstein*. Barcelona: Grijalbo, 1983.)
- POPKIN, R. 1991 *Stroll's Answer to Skepticism*, en A. Martinich y M. White (eds.) 1991 *op. cit.*, 57-63
- PORCHAT, O. 1996 "Verdad, realismo y racionalidad escéptica", en Ó. Nudler (comp.) 1996 *op. cit.*, 99-142.
- PRADES, J. L. 1994 "La naturalización de la epistemología y el escepticismo sobre el sujeto", en J. Marrades y N. Sánchez Durá 1994 *op. cit.*, 203-220.
- QUINE, W. 1981 "Reply to Stroud", *Midwest Studies in Philosophy* 6, 473-475; también en M. Williams (ed.) 1993 *op. cit.*, 381-384.
- 1953 "Two Dogmas of Empiricism", en su *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, 2ª ed. (Trad. M. Sacristán *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Orbis, 1985)
- RESCHER, N. 1988 *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*. Oxford: Oxford University Press. (Trad. S. Nuccetelli *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*. Madrid: Tecnos, 1993.)
- 1980 *Skepticism, a Critical Reappraisal*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- RORTY, R. 1988 "Representation, Social Practice and Truth", *Philosophical Studies* 54, 215-28, también en M. Williams (ed.) 1993 *op. cit.*, 347-361.
- ROTH, M. y ROSS, G. (eds.) 1990 *Doubting Contemporary Perspectives on Scepticism*. Dordrecht: Kluwer.

- SÁNCHEZ DURÁ, N 1994 "Miradas fulgurantes y traductores caritativos", en J Marrades y N Sánchez Durá 1994 *op cit*, 259-278
- SHOPE R 1983 *The Analysis of Knowing A Decade of Research* Princeton University Press
- SLOTE, M 1970 *Reason and Scepticism* Nueva York Humanities Press
- SOSA, E 1995 "Escepticismo y racionalidad epistémica", en L. Olivé (ed) 1995 *op cit*, 59-72
- 1994 "Virtue Perspectivism A Response to Foley and Fumerton", *Philosophical Issues* 5, 29-50
- 1992 *Conocimiento y Virtud Intelectual* México Fondo de Cultura Económica
- 1991 *Knowledge in Perspective* Cambridge, UK Cambridge University Press
- 1988 "Knowledge in Context, Skepticism in Doubt", en J Tomberlin (ed) 1988 *op cit*, 139-156
- 1985 "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence Justification in Epistemology", *Synthese* 64, 3-28
- 1980 "The Foundations of Foundationalism", *Nous* 14, 547-64
- STROUD, B 1989 "Understanding Human Knowledge in General", en M Clay y K Lehrer (eds) 1989 *op cit*, 31-50
- 1984 "Skepticism and the Possibility of Knowledge", *The Journal of Philosophy* 81, 545-551, también en M Williams (ed.) 1993: *op cit*, 429-436
- 1981 "The Significance of Naturalized Epistemology", *Midwest Studies of Philosophy* 6, 455-471, también en M Williams (ed) 1993 *op. cit*, 363-380
- SVENSSON, G. 1981 *On Doubting the Reality of Reality Moore and Wittgenstein on Sceptical Doubts*, Stockholm University of Stockholm
- TEJEDOR PALAU, M 1996 "La crítica de Wittgenstein al escepticismo. Moore y *Sobre la certeza*", en *Anales del Seminario de Metafísica* 30, Dpto Filosofía I y Filosofía IV, Universidad Complutense, Madrid, 287-296
- THALBERG, I 1974 "Is Justification Transmissible through Deduction?", *Philosophical Studies* 25, 347-356
- TOMBERLIN, J (ed.) 1988 *Philosophical Perspectives, vol 2, Epistemology*. Atascadero, CA Ridgeview Publishing Company
- UNGER, P. 1975 *Ignorance a Case for Skepticism* Oxford Clarendon Press
- VERMAZEN, Bruce 1983 "The Intelligibility of Massive Error", *The Philosophical Quarterly* 33, 69-74, también en M Williams (ed) 1993 *op cit*, 85-90



- VILLORO, L (ed.) *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, en prensa. Madrid: Trotta y CSIC.
- VOGEL, J 1990 "Cartesian Skepticism and Inference to the Best Explanation", *The Journal of Philosophy*, 658-666, también en M. Williams 1993 *op. cit.*, 111-120.
- VON WRIGHT, G. H. 1982 "Wittgenstein on Certainty", en *Wittgenstein*. Minneapolis Minnesota University Press, 165-181
- VV AA. 1992 *Realismus und Antirealismus* Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt am Main Suhrkamp.
- WEINTRAUB, R. 1997 *The Sceptical Challenge*. Londres Routledge.
- 1996 "The Sceptical Life", en *Dialectica* 50, 225-233.
- WHITE, A. 1958 *G. E. Moore: A Critical Exposition*. Oxford: Blackwell.
- WILDE, C. 1976 *Certainty: A Discussion of Wittgenstein's Notes on Certainty*, Londres.
- WILLIAMS, M 1993 (ed.) *Scepticism* Brookfield: Dartmouth
- 1988 "Scepticism without Theory", *Review of Metaphysics* 41, 547-588; también en M. Williams (ed) 1993 *op. cit.*, 41-82.
- 1988 "Epistemological Realism and the Basis of Scepticism", *Mind* 97, 415-439; también en M. Williams (ed) 1993 *op. cit.*, 437-462
- 1977 *Groundless Belief. An Essay on the Possibility of Epistemology* New Haven: Yale University Press.
- WINKLER, K. 1985 "Scepticism and Anti-realism", *Mind* 94, 36-52.
- WISDOM, J. 1987 "The Sceptic at Bay", en J. Agassi y I. Jarvie (eds) 1987 *op. cit.*, 45-50.
- WOLGAST, E. 1977 *Paradoxes of Knowledge*, Londres: Cornell University Press.
- WRIGHT, C. 1991 "Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon", *Mind* 100, 87-116; también en M. Williams (ed) 1993 *op. cit.*, 139-168.